istoria filozofiei unni

Eseu

N. I. PILIANNEVICHA,

I 3 D A N I O I POD 1* I D L K C I K lu

Profesorul Rennenkampf.

Cu o PREFAȚĂ, SINOPSIS BIOGRAFIC CONCLUZIT AL AUTORULUI.

KIEV.

În tipografia UNIVERSITĂȚII.

4 8 ï 0.

Изъ Universitetskimъ Izѣstii | 870

RECENZIE BIOGRAFICĂ A LUI NIKOLAI IVANOVYCH! PMZhVGO

(care a ocupat Catedra Enciclopediei de Drept la Universitatea Sf. Vladimir din 7 noiembrie 1846 până la 6 martie 1856).

Eseul publicat în prezent „Istoria filozofiei dreptului *” aparține lucrării regretatului Nikolai Ivanovici Pilyanvevich, care a ocupat Candidatul Enciclopediei Juridice la Universitatea Sf. Vladimir din 1840, care a devenit vacant după transferul lui K. A. Nevolin în 1844 universitate.

N. I. Pilyankevich s-a născut la Cernigov (1819, 27 octombrie), unde tatăl său a fost profesor de latină la gimnaziu (1804). Încă din primii ani și în timpul creșterii sale la gimnaziul I de la Kiev (unde tatăl său a fost transferat ca profesor de la Cernigov în 1826), N. I. Pilyankevich a arătat abilități și succes în științele exacte. la arte (a cântat bine la vioară și la flaut și era foarte dornic să picteze) și nu și-a ascuns antipatia pentru istorie și literatură; nici măcar nu a considerat-o pe aceasta din urmă o știință ”și de fiecare dată profesorul a stabilit subiecte pentru eseuri. salvarea lui dintr-o situație dificilă a fost îngăduința și bunătatea fratelui său mai mare, care a scris în locul lui. În 1834, N. I. Pilyankevich a absolvit gimnaziul cu succes complet și intenționa să intre în universitate.

tetov științe fizice, în special medicale. Dar, din nefericire, la vremea aceea Universitatea din Kiev încă se construia; facultățile de

natură și matematică au suferit din cauza unui personal slab, împrumutat, în cea mai mare parte, din rămășițele dărăpănate ale Liceului Kremenets; nu exista deloc facultate de medicină. O facultate juridică, compusă din elevi, cu studii c. Speransky, care se întorsese de curând din străinătate, posedând prospețime și cunoștințe, se distingea prin plenitudinea și demnitatea sa (Nevolin, Bogorodsky, Ivanishev) și numai el a atras tinerii însetați de cunoaștere. După o oarecare deliberare, N. I. Pilyankevich a ales acest ultim departament, în speranța de a învăța ceva, și a studiat bine. Aruncând pictură, muzică, matematică și tot ce-l ocupase anterior, s-a dedicat studiului de jurisprudență, iar la nouăsprezece ani (în 1839) a absolvit cursul, unul dintre primii candidați, cu medalie de aur. pentru op. „pe motivele invocate în apărarea și infirmarea pedepsei cu moartea*. Părinții s-au bucurat de succesul fiului lor, dar prematur: nu au observat că acesta nu se îndrepta spre chemarea lui, iar după spusele fratelui său, zilele strălucitoare ale lui I. II s-au încheiat la vârsta de 19 ani. şi a început perioada întunecată a existenţei sale*. În urmă cu treizeci de ani, pentru tinerii care își terminau studiile universitare, drumul nu numai că nu era o alegere bună, dar era atât de dificil și îngust, încât generația actuală cu greu își poate face o idee clară despre el. Atunci nu era nimic ca mediatori, membri ai guvernului (în comitetele țărănești), magistrați, judecători de pace, funcționari ai secției de accize, membri ai instanțelor noi, civile și militare și toate aceste posturi. care au dezvoltat gustul şi nevoia de salarii bune de stat. Obținerea unui post cu normă întreagă de 300 de ruble. Chiar și în urmă cu 15 ani, a fost considerat un pas semnificativ, rareori reușind fără o petiție specială sau serviciu preliminar fără a aștepta un an sau mai mult. Locuri de profesori superiori în gimnaziile, la care în

timp care merită nu este întotdeauna pentru candidați, atunci s-a dat cu greu și abia după câțiva ani de serviciu în grădinițele de profesor junior din gimnaziile și școlile raionale. Cu privire la posibilitatea de a rămâne la sfârșitul cursului la universitate, cel puțin un an, cu un conținut de 30 de ruble, cu scopul de a învăța ceva, fără cursuri și examene, era permis doar să visezi, fără niciun fel. speranța de a realiza un vis, pentru că universitățile La acea vreme nu lăsau elevii absolvenți cu ele. Și nu mai puțin, mulți visau, — câmpul care se deschidea era atât de aglomerat! Singura activitate care părea studenților (cu excepția medicilor) consta în munca de birou, cu conținutul cel mai limitat (de la 3 la 12 ruble pe lună, și adesea fără plată), dar și aici au întâlnit rivali periculoși într-o multitudine de oameni care nu învățaseră sau nu învățaseră decât în gimnaziile și școlile raionale și care, totuși, erau acceptați mult mai ușor, deoarece în dezvoltarea lor erau mai potrivite condițiilor de serviciu predominante.

În această stare de lucruri, N. I. Pilyankevich, nedispus să se ocupe de corespondența lucrărilor în niciun birou, s-a hotărât ca profesor la școala raională Kiev-Podolsk.

Activitatea care i s-a deschis, și societatea care l-a înconjurat și mai mult, nu corespundea nici cunoștințelor, nici aspirațiilor sale. Distins la Universitate prin atenția tovarășilor și mentorilor săi, în special a lui K. Nevolin, în noua sferă se simțea departe de speranțele puse în el, uitat și părăsit, și neavând suficientă fermitate de caracter, a început să se scufunde puțin câte puțin. puțin, pe nesimțite pentru sine, în acea viață patriarhală, restrânsă și indiferentă, cu care se remarcă și acum partea Podolsk a Kievului și care din când în când s-a diversificat și animat cu petreceri de cărți și pescuit pe apele altoite ale Niprului. După doi ani de dor în Podol, N. I. Pilyankevich urma să-l traducă pe profesor

lem de istorie la gimnaziul 1 din Kiev și timp de două luni am fost acolo pentru lecții, dar Podol, cu plăcerile sale liniștite și simplitatea morală nepretențioasă, a început să-l atragă în cercul său și a cerut să fie transferat înapoi în district. scoala, care s-a facut. În 1841, N. I. Pilyankevich a început la Liceul Nizhyn, la recomandarea Facultății de Drept din Kiev, corectându-se la gradul de profesor de drept civil. Din păcate, Nizhyn, conform condițiilor sale de viață, seamănă foarte mult cu Kiev Podol, nici măcar nu a avut avantajele acestuia din urmă, constând în relații directe și strânse cu părți ale orașului, mai animate în viața mentală și socială. Aceeași simplitate nepretențioasă, izolare și liniște a vieții și aceeași capacitate de a capta în cercul restrâns al moravurilor și intereselor fiecărui tânăr care nu are experiență în viață sau care nu posedă forța necesară de rezistență. Liceul însuși oferea puține condiții pentru activitatea științifică: format din doar 3, 4 profesori, diferiți ca ani, direcție, nu avea și nu putea avea acel mediu incitant și susținător, fără de care mișcarea psihică este imposibilă; studenții-ascultători, în același mod, nu au servit ca stimulent pentru profesorii lor la munca științifică: ei erau de obicei recrutați dintre cei mai slabi studenți de gimnaziu (cei mai buni sunt întotdeauna ai noștri la universitate) și acționând numai în scopuri practice de serviciu, ei au arătat emoție și activitate educațională numai înainte de repetiții sau examene, pentru a obține gradul necesar.

Între timp, universitățile noastre de acum 30 de ani, ca și acum, sufereau din cauza lipsei de persoane pregătite să ocupe departamentele universitare, în timp ce și acum singura modalitate de a o elimina a fost găsită în trimiterea unor tineri selecționați pe țări străine pentru a îmbunătăți acele diverse părți ale predării universitare. . În 1842 31 dec. s-a primit un ordin de la Ministerul Educaţiei Naţionale, în care

Arătăm trimiterea în străinătate ca și lumea generală și i s-a ordonat administratorului districtului de învățământ să facă cea mai mare alegere a tinerilor.

Administratorul de atunci al districtului, Fon-Bradke, care avea o înaltă educație, caracter și capacitatea de a-și înțelege roiul, s-a îndreptat către facultăți, care le-au prezentat în curând persoanele alese, iar prin decretul din 1843 din 26 august, Cea mai înaltă „permisiune”. a urmat să-i trimită pe meleaguri străine, timp de 3 ani.

De la înființarea Universității din Kiev, aceasta a fost prima trimitere în străinătate a unui număr destul de semnificativ de tineri, destinate refacerii viitoare a forțelor sale științifice și, prin urmare, nu este lipsită de interes.

De la Facultatea de Drept au fost prezentați candidați pentru o călătorie de afaceri: Platon Tutkovsky (pentru drept internațional), N.I.—Iv. Vernadsky (pentru economie politică) și M. A. Tulov (pentru dialectele slave; opt. refuzat să călătorească), din fizico-matematică - A. S. Rogovici; în același timp, au fost trimiși în străinătate de la alte universități și instituții de învățământ superior, printre alții G. M. Khodetsky și K. M. Theophylaktov, care mai târziu au intrat la Universitatea din Kiev și sunt încă în ea. S-au întâlnit cu oamenii din Kiev la Berlin și au format un cerc. Pentru fiecare detaşat facultăţile au făcut instrucţiuni speciale; în aceste instrucțiuni erau determinate obiectele pe care fiecare trebuia să le usuce; gama de subiecte a fost foarte largă și variată (deci nair, trimise la o enciclopedie juridică, sunt indicate: enciclopedia, filosofia dreptului, istoria legislației împuternicitoare, în special dreptul roman, german și bisericesc (?), istoria și dreptul celor mai multe state europene importante, antichitatea greacă (?), istorie generală, statistică și, mai ales, studiul legislației slave). Instrucțiunea a cerut 1) ca fiecare articol să fie

ascultat” unul, și dacă este posibil, două sau mai multe cursuri; 2) că, indiferent de prelegeri, călătorii de afaceri își studiază subiectul citind cele mai bune lucrări din acest domeniu și studiind în mod independent sursele; 3) ca la inceputul si sfarsitul semestrului, fiecare sa raporteze despre subiectele alese de el, despre numarul de ore parcurse, despre cursurile efectiv urmate si, mai mult, despre acele teme speciale la care s-a dedatat fiecare. Instrucţiunea dată lui A. S. Rogovich și scrisă de celebrul botanist E. R. Trautfetter, care mai târziu a fost rectorul Universității din Kiev, a fost deosebit de detaliată și atent întocmită. Ea indica nu numai subiecte și profesori, ci și locuri pe care trebuia să le viziteze în timpul excursiilor de vară, birouri, colecții, mine, chipuri cu care trebuia să se familiarizeze; întreaga perioadă a șederii de trei ani a fost împărțită în semestre între universități și chiar a fost stabilită ruta de călătorie și întoarcere în Rusia.

Pentru ascultarea cursurilor juridice a fost indicată în principal universitatea din Berlin, doar a 4-a jumătate a anului trebuia să fie pentru o vizită temporară la universitățile din Leipzig, Goetingen și Heideiberg; Al treilea an al șederii sale în străinătate a fost destinat vizitelor Franței și Angliei.

Totodată, Ministerul Poporului. Proev, s-a referit la reprezentantul nostru la tribunalul din Berlin (Bar. Meyendorff) despre acordarea de beneficii și patronaj tinerilor aflați în călătorii de afaceri; într-un mod asemănător cu generalul adjutant Mansurov, care locuia pe atunci la Berlin, cu o cerere „de îngrijire activă a studenților ruși care se aflau în Prusia”. În acest scop, s-a prescris ca tinerii, la sosirea la Berlin, să se prezinte la domnii. Meyendorff și Mansurov, iar mai târziu îi vor informa despre activitățile lor; de asemenea, se cerea ca, în timpul călătoriilor ulterioare, ele să se arate solilor noștri și

ageptam'i·, unde se aflau, „le-ar fi povestit din când în când despre ocupaţiile lor şi slujeau numai cu cunoştinţele lor *.

Este imposibil să nu fii surprins de modul în care membrii facultăților, care au întocmit aceste instrucțiuni detaliate și exigente, au fost ei înșiși foști c. timpul petrecut în străinătate, au pierdut din vedere faptul că munca lor era complet inutilă, că un tânăr rus care a mers la o universitate germană era la fel de liber ca orice student german, că rapoartele trimise cu indicarea cursurilor și orelor urmate ar putea destul de mult. convenabil și în siguranță a face orice nu înseamnă: este greu să citești fără zâmbet notele lăsate pe rapoartele facultății: „raportul trimis de cutare și cutare pentru o astfel de jumătate de an corespunde pe deplin instrucțiunilor care i-au fost date, prin urmare * ....

Supravegherea rușilor detașați de ambasadele noastre a fost foarte moderată și, în majoritatea cazurilor, limitată doar la viza de pașapoarte, care era atunci un obicei larg răspândit. Relații cu general-ad. Mansurov erau cei mai buni; el și familia sa i-au tratat pe tineri cu dispoziție și disponibilitate pentru a oferi asistența necesară. Unul dintre oamenii de afaceri ne-a amintit cu deosebită plăcere că odată, în ziua Sfintei Învieri, tinerii oameni de știință ruși au fost invitați la casa Mansurovilor și au întâlnit acolo atât bunătatea gazdelor, cât și ospitalitatea pur rusească.

La Berlin a mai fost și un alt rus care stătea în relații foarte strânse cu tinerii trimiși acolo, deși nu a fost chemat oficial la asta. Acesta este preotul ambasadei Dormidont Ivanovici Sokolov, care locuia de multă vreme în capitala Prusiei și se bucura de respectul extraordinar al populației locale, care îl cunoștea foarte bine. Plin de cordialitate și prietenie, i-a primit de bunăvoie pe toți rușii veniți la Berlin. Alături de el, tinerii noștri și-au petrecut timpul liber, iar în cazurile necesare, o întâlnire și un bun sfat și ajutor. Potrivit unuia dintre

detaşat apoi, firma pe care tinerii noştri au găsit-o în casa sănătăţii D.I.

Din 1844, au început să apară rapoarte ale tinerilor oameni de știință despre călătorii de afaceri; Din păcate, doar câțiva dintre ei au supraviețuit. Dar chiar și din ele se pot trage niște concluzii. Tinerii noștri viitori oameni de știință, se pare, au mers pe țări străine în cea mai mare parte cu instrucțiuni bogate și pregătire științifică slabă, pentru care, totuși, este greu să-i învinovățim, mai ales dacă ne amintim că aproape toți, înainte de a fi trimiși în străinătate, erau profesori de discipline care erau complet străine de ţările străine.ocupaţiile lor.

Rapoartele exprimă adesea nemulțumirea față de cursurile urmate, în special de profesorii francezi; nemulțumire, aproape explicată prin faptul că tinerii noștri de știință, nefiind încă experimentat ei înșiși condițiile predării universitare, au venit cu pretenții prea mari și au ratat adevărul că niciun curs nu poate fi o vacanță veșnică, plină de descoperiri și de mișcarea științei (au fost atunci între profesorii francezi IO Simon, E. Quinet, Michelet, Ortolan, Michel-Chevalier, Calmet, Laboulet etc.).

O altă trăsătură care îi caracterizează pe tinerii noștri de știință apare în starea lor de spirit extrem de tinerească și entuziastă. În relatări și conversații, pe care le-am auzit de la persoane apropiate, ei vorbeau destul de des despre nevoia de inspirație științifică, serviciu ideal pentru știință, renunțare la binecuvântările vieții. O atitudine calmă față de subiect și și mai mult scepticism față de idealurile lor, au stârnit din partea lor o condamnare decisivă și suspiciune de înapoiere și slăbiciune. Astfel de propoziții se regăsesc chiar și în rapoarte și, mai mult, într-o formă foarte naivă; așa că unul dintre ei spune: „ascultând pe domnul Porte (Portéis în Collège de France),

te întrebi involuntar cum ar fi putut supraviețui acest om în fosta lui naivitate? parcă auzi vreun profesor al secolului al XVIII-lea! În starea de entuziasm a unora dintre delegați era multă forță sănătoasă și acea frumusețe nestingherită a tinereții, care se împacă involuntar și ușor cu greșelile sale evidente și aroganța speranțelor; dar era o tensiune în el și multă imaturitate și lipsă de experiență. Oamenii trăiau într-un fel de lume fantastică și nici măcar nu încercau să-și explice mediul cu care aveau de-a face și cu care urmau să fie luate în considerare în curând. Un pasaj din raport ni s-a părut deosebit de curios, unde se exprimă cea mai emfatică denunțare a permanenței profesorilor francezi, în virtutea căreia aceștia rămân în posturi până la moarte, dacă urmează doar programele aprobate „Inamovibilitatea profesională este cea mai mare. rău; obligă universitățile să tolereze oamenii răi”. Fără îndoială că generația actuală, poate nu la fel de bogată în știință ca cea anterioară, dar mult mai devreme maturizată în experiență, nu ar fi îndrăznit să plaseze o asemenea viziune într-un raport destinat unor persoane, dintre care unele au rămas deja în urmă. și din știință, în parte chiar au uitat ceva - ceea ce s-a auzit cândva de la Savigny și Rudorf și se apropiau de sfârșitul celor 25 de ani fatali.

Tinerii noștri ruși au sosit la Paris la începutul anului 1846 și au găsit acolo luptă și neliniște în lumea învățată: era vremea publicării L'ultramontanisme, Des Jésuites, prelegerea lui Michelet, Ed. Quinet, în care profesorii atacau cel mai tare abuzurile clerului modern, dominația iezuiților, doctrinarismul și conservatorismul miniștrilor. Era o perioadă în care ministrul Educației Publice (Salvandi) trebuia să lupte constant împotriva programelor de lecturi universitare (Kinet, Michelet) și să ceară profesorilor să nu transforme publicul în arena demonstrațiilor politice. Spiritul partidelor de atunci a pus stăpânire într-o asemenea măsură asupra uni-

de lumea inegală pariziană, că unii dintre profesori, adepți ai ultramontanismului, s-au hotărât să apară în catedră sub masca poliției, și chiar și apărarea ei m-a ajutat, pentru că mulțimea de siushateli, susținători ai Ar. Marasta si Dumnezeu. Caveillac, a stârnit un asemenea tam-tam care nu permitea nicio lectură (așa a fost cazul la Sorbona cu profesorul de istorie generală, adjunct al lui Guizot, Lenormand). Neliniștea publicului a fost doar o reflectare a principalei lupte politice care se ducea la acea vreme în adunarea legislativă, ziare, cluburi și adunări publice. Tinerii noștri călători au fost informați și despre mișcarea Tia-rizhsvoo: Parisul li s-a prezentat ca un „centru mondial, unde pulsul kyivi-ului umanității se aude cel mai mult*, unde” bate primăvara principală a dezvoltării globale. a vieții sociale*, de unde „este cel mai bine, mai convenabil, mai probabil să observăm mișcarea modernă viața de stat, nu numai a Franței și a Europei, ci a întregii lumi politice*. Cărturarii noștri au asistat cu sârguință la ședințele Camerei Peni și Camerei Deputaților, iar discursurile lui Guizot, Thier, Odilon-Tarot, Lamartine și alți oratori politici au fost instructive, spuneau ei, pentru multe lecturi profesorale*. Nici nu erau străini de acele aspirații și speranțe socialiste care dominau atât de magic unele părți semnificative ale generației de atunci a parizienilor. Louis-Blanc al teoriei sociale, Louis-Blanc Dixan”, au fost considerați de ei cuvântul politic decisiv, perfecțiunea viziunii istorice și a talentului.

Cei mai mulți dintre tinerii ruși, întorcându-se în patria lor, au adus în societatea savantă din Kiev, care trăise de la mijlocul anilor 40 în cea mai senină lume a seriilor prietenoase și a slujbei oficiale, prospețimea puterii, noutatea opiniilor mentale și morale și lipsa. a credinței în seriozitatea autorităților locale; iar aceştia din urmă, mortificaţi de o îndoială neaşteptată, şi-au exprimat uneori disponibilitatea de a-i denigra pe siepticii necugetaţi. Studenții noștri străini

lor, cel puţin unora, le revine meritul de a trezi în cercurile cele mai apropiate lor un viu interes şi atenţie pentru fenomenele moderne ale vieţii politice şi sociale a Zaiad-Europei, şi o mai apropiată

cunoaştere a învăţăturilor lui Oveia, S. Siivd, Fourier și alții, despre care locuitorii de la Kiev Până acum, știau mai multe din auzite, ci prin informații private și bibliografice, adesea exagerate și chiar superstițioase.

Cu toate acestea, trebuie remarcat faptul că călătorii recenti nu au dezvoltat teorii extreme și decisive și, după cum notează unul dintre contemporanii lor, care îi cunoștea îndeaproape, nu au adus cu ei nicio viziune clară și clară și chiar „. , din învăţăturile lui Barbès). Viziunea lor politică și socială, mai ales, era incertitudinea problemei, împodobită cu puritatea aspirațiilor, lirismul și un molid captivant. Eroul și idealul lor a fost Lamartine, care a gândit atât de înalt și a vorbit atât de frumos...

Trimiterea în străinătate a reînviat H. II. Pnlyapkevich; venind la Kiev, dar pe drumul către țări străine, și-a surprins din nou plăcut rudele cu schimbarea care avusese loc; Contrar obiceiului său, era certat, vioi, vorbea mult și cu simțire despre activitatea care i se deschisese și era plin de un fel de așteptare tremurătoare. Dar acelea erau impulsuri temporare; destul de mult timp, petrecut fără a reînvia și susține ocupații, nu a putut să nu lase în el un fel de goliciune spirituală și nemulțumire.

Ajuns la Berlin, a observat curând că nicio țară străină nu avea puterea să aducă viață și mișcare acolo unde avea puține materiale. Lui N. I. Pilyankevici ia întors fosta sa taciturnitate și lipsa de sociabilitate; Și-a vizitat tovarășii ruși din când în când, dar nu-ți place să vorbești singur sau să asculți pe alții. Doar uneori și pe neașteptate s-a însuflețit, iar în acele momente era o cursă umoristică extrem de atractivă.

casier. Berlinul nu a trezit în N. I. Pilyankevich o dispoziție animată și la jurisprudență; a vizitat cel mai binevoitor clinici, laboratoare chimice, si mai ales galerii, intalniri muzicale, concerte.

Cu toate acestea, deținând abilități mari, gândire extrem de clară și temeinică și înțelegând responsabilitatea morală care îi revine, a practicat jurisprudența atât de mult cât i-a fost posibil și, în mare măsură, și-a stăpânit subiectul și era destul de familiarizat cu literatura juridică germană. . Germania, sau mai bine zis, Berlinul, a fost principalul loc unde N. I. Pilyankevich și-a petrecut 3 ani din călătoria sa de afaceri. Nu s-a dus în Anglia sau Franța, urmându-și tovarășii, parțial din cauza neglijenței dispoziției sale și a incapacității de a economisi banii necesari călătoriei, și în parte pentru că firea lui calmă și indiferența care l-a cuprins nu l-au determinat să se schimbe. ƀst și cunoașterea noilor părți și interese ale vieții.

La întoarcerea sa la Kiev, s-a retras și mai mult și, cu mai multă reticență, s-a întâlnit cu camarazii vieții sale de Berlin: ei erau despărțiți atât de diferența de natură, cât și de linia care inevitabil s-a format ca urmare a șederii acestuia din urmă la Paris și , parțial,

entuziasmul lor pentru tendința dominantă atunci în jurnalism. Cu toate acestea, despărțirea foștilor camarazi nu avea nimic personal în ea. Ca bărbat, N.P. *PiyaNkevich s-a distins întotdeauna printr-o independență de caracter, străin de căutare și evaziune îndoielnică, condescendență față de slăbiciunile umane și bunătate extraordinară, ajungând uneori la negarea de sine și s-a bucurat de dispoziția tuturor celor care l-au cunoscut.

N. I. Pilyankevich a preferat adăposturile domestice pașnice și un cerc restrâns de cunoștințe, în mare parte persoane neuniversitare, care îl vizitau ocazional și îi apropiau mai aproape de natura.

temperamentul și distracția lor. A fost mereu prins la serviciu de dbma, iar subiectul lui a lucrat destul de sârguincios, mai ales în primii ani. Cursul prelegerilor sale a fost destul de complet și amănunțit, dar se distingea prin calm imperturbabil, monotonie și a fost puțin frecventat de ascultători.

În primii ani ai activității sale academice, N. I. Pilyanke, vnch, s-a angajat în studiul istoriei filozofiei dreptului; rezultatul lucrării sale a fost eseul tipărit acum *). Este prelucrat în principal pe baza op. Raumer: Geschichtl. Entwickel. V. Rechi, Slaat u. Politic; Stahl, Die Philosophie <1. Rochts nach Geschichtl. austriac, 1830; Varnkönig, Rechtsphilosophie als Naturléhre d. Rechts, 1839. și mai ales Rossbach: Die Perioden des Rechls-Philosophie, 1842; tot cu ajutorul scrierilor franceze ale lui Lerminier Introduction générale... 1830; De Miron Essai sur l'histoire de la Philosophie en France... 1828-1836; și acele excelente recenzii și articole despre istoria filozofiei dreptului din Germania, Scoția și Franța, care la vremea aceea (de la 30 la 4o) erau atât de des plasate în Revue des deux mondos, sub influența mișcării comunicate de Văr cu studiul filosofiei în Franța (Ler minier, Reibo, A. Carne, Pore),

Lucrarea lui N. I. Pilyankevich nu este cu siguranță independentă; multe dintre paginile sale sunt împrumutate direct din lucrările indicate; chiar și în privința acelor doctrine filozofice cu care autorul era vădit familiarizat în sursele directe, se abține de la propriile caracteristici și ia ready-made, nair, de la Stahl și mai ales de la Rosbach. Din punctul de vedere al timpului prezent Op. Domnul Pilyankevich este semnificativ și depășit, în special în opiniile asupra subiectului, și cu atât mai mult în metoda de prelucrare, care este ghidată în principal de legătura cronologică și logică a învățăturilor, acordând aproape deloc atenție conexiunii.

*) Cu permisiunea fratelui său Alexandru Ivanovici.

lor interne și în raport cu dezvoltarea vieții și culturii ceaiului.

Dar cu toate acestea, opera lui N. I. Pilyankevich, pentru vremea ei, a avut propriile merite, constând în completitudinea materialului, simplitatea prezentării, evitarea expresiilor și terminologiei vagi și în alegerea învățăturilor filozofice, doar acele trăsături care au constituit trăsătura lor caracteristică. În aceste ultime două relații, istoria filozofiei dreptului de N. I. Pilyankevich, ni se pare mai înaltă decât aceeași lucrare a lui V. Nevolin (în volumul I al cyopediei sale Enzi), care suferă extrem de mult de un limbaj greu și vag. și o expunere neprocesată a sistemelor filozofice în întregimea lor.

N. I. Pplyankevich a avut în vedere să-și publice lucrarea terminată și în acest scop a prezentat-o, se pare, în 184U, Facultății de Drept, spre publicare pe cheltuiala Universității (care primea anual o sumă specială pentru publicarea de lucrările profesorilor săi) . Dar aceștia au fost ani de persecuție a filozofiei. Și în ciuda faptului că nu a existat nimic în opera lui N.I. a fost interzis la Facultatea de Drept din Kiev și a fost produs de domnul IIIlyankevich pe baza depunerii unui eseu temporal, Facultatea de Drept de atunci nu a găsit în sine suficientă fermitate și respect pentru munca altora de a solicita Consiliului Universității (care avea dreptul de a aproba definitiv petiția) pentru publicarea acesteia. Facultatea le-a respins cererea, doar pe motivul intempestiv. Acest refuz a făcut o impresie grea asupra lui N. I. Pilyankevich; nu avea mijloace proprii pentru a-și publica opera și, astfel, și-a pierdut orice speranță în cât de mult - dacă ar putea să-și îmbunătățească poziția deja de neinvidiat (regea tot timpul postul de adjunct).

După acest eveniment, căruia i s-a alăturat curând moartea mamei sale, cu care a trăit în mod constant împreună, s-a întins o serie din cele mai dureroase zile ale existenței întunecate și singuratice a bietului om.

eu

P. II. Mon shpksvpcha; a fost cuprins de descurajare și ultimele dorințe slabe de a fi angajat în știință s-au stins. A devenit și mai tăcut și mai solitar. și s-a predat cu desăvârșire modului de viață, pe care îl cunoscuse în primii ani în Podilul patriarhal și căruia nu i-a dedicat decât puțin timp liber în cei mai buni ani ai activității sale academice. .. A murit la 28 aprilie 1856, epuizat de o boală gravă și prelungită, și în sărăcie extremă

Acum publicând lucrarea lui N. I. Pipyankevich, ne-am ghidat de multe considerații: în primul rând, credem că, în ciuda numărului semnificativ de ani care o separă de timpul prezent, poate servi acum ca un manual și ghid pentru studenții la drept care studiază istoria filozofia dreptului, mai ales că suntem complet săraci în eseuri pe acest subiect în limba rusă; de la istoria filosofiei dreptului, prezentată de Nevolin în Enciclopedia sa (1839), am dobândit o singură carte: Eseu (foarte scurt) despre istoria filosofiei dreptului a lui Geyer (tradusă din germană, 1866). În al doilea rând, această lucrare,

realizată în perioada dificilă a iluminării noastre superioare, poate servi drept dovadă că și atunci în universitățile noastre, cu toată predominanța doar a îndeplinirii formale a datoriilor, au existat persoane care au făcut-o, dar în cel mai bun caz. puterea lor”, lucru real. În cele din urmă, prin publicarea acestei lucrări, am dori să aducem cel puțin o corectare târzie a unei erori care a fost făcută cândva și să-i aducem cumva o amintire bună lui N. I. Pilyankevich, care, fără îndoială, merita o soartă mai bună.

Kiev, 7 ianuarie 1370.

N. Rennenkampf.

PERIOADA I.

LUMEA ANTICĂ.

ELEMENT OBIECTIV (REAL).

EST, GRECIA ȘI ROMA.

Vostok

§ 1.

În Orient găsim omenirea încă la început. Aici toate forțele spiritului uman, toate instituțiile sociale ale oamenilor sunt atât de amestecate încât nu permit individului să se recunoască separat, independent. Fiind dominați de senzualitate și fantezie, ei nu pot gândi încă abstract. Simțindu-se mai mult sub influența forțelor naturii și a puterii întregii societăți, ei nu pot ajunge la conștiința libertății lor și a drepturilor asociate acesteia. Astfel, printre popoarele răsăritene, nu găsim o reflecție liberă, conștientă, asupra vieții, a statului și a dreptului. Se știe că filosofia popoarelor răsăritene este strâns legată de religia lor; dar speculaţiile lor religioase ne prezintă doar începuturile filosofării. Așa că chinezii au gânduri despre cer, ca o abstracție goală. Lipsa de conținut a acestui gând despre rai reiese clar din cuvintele înțeleptului explicator Confucius Juga: „Nu se poate spune că a fost cineva în rai care să pedepsească și să răsplătească; dar este imposibil să afirmăm că destinația și soarta ființelor nu depind de rai. Înțelepciunea marelui Confucius constă în esență în simple precepte morale și atitudini față de familie.

Biblioteca „Runivers”

Gândurile despre rezonabil, expuse de Lao-tzii în creația sa Tao-king, reprezintă, de asemenea, doar un început al filosofării1). Același lucru trebuie spus despre filosofia indiană. Înțelepții lor și gimnozofii (Vogi) încearcă să se desprindă de fiecare stare definită și să se cufunde în gândul pur al ființei. Starea unei asemenea

generalități sau abstractizări goale pe care o consideră a fi o stare care ridică muritorul la nivelul divinității.

În ceea ce privește înțelepciunea perșilor, anticii aveau un concept înalt despre ea. Se spune că Pitagora, Empedocle, Democrit, Platon și Apollonius din Tyana au studiat înțelepciunea magicienilor perși; dar nici unul dintre ele nu ne oferă cea mai mică informație despre această înțelepciune. Mulți explică acest lucru spunând că învățătura magicienilor era o învățătură misterioasă; dar este mai probabil că acești filozofi greci nu au învățat nimic de la magicieni. Apolonianul din Tyana a vorbit astfel despre înțelepții perși: σοφοί pèr, άλλ'ον l "ia" 2). Astfel, printre popoarele răsăritene, nu regăsim dezvoltarea științifică a conceptelor de drept, morală și religie.

Grecia.

§ 2

În Grecia, elementul politic începe deja să se separe de elementul religios, care în Orient a înghițit toate celelalte aspecte ale vieții. Aici omul se recunoaște deja ca fiind liber; dar el vede sursa libertăţii sale în structura statului, şi nu în personalitatea sa. Statul de aici, în ansamblu, conţine puterea supremă, care dispune de persoana și proprietatea membrilor săi. Indivizii sunt absorbiți aici de întreaga societate, așa cum în Orient au fost absorbiți de puterea religiei și a naturii. Grecii, pe lângă activitățile lor politice, sunt remarcabili pentru noi și prin dragostea lor pentru arte și științe, și mai ales pentru filozofie. Totuși, cea mai importantă perioadă de cercetare filozofică a grecilor datează din vremurile lui Platon și Aristotel, cu atât mai mult cu cât informațiile noastre despre speculațiile grecilor din perioadele anterioare de timp.

*) Regel-Enciclop. S. 86, 87, 88.

2) Ryiozig. 1 s, 26.

Menp sunt destul de rare și reprezintă doar gânduri incoerente despre subiectele dreptului. Acest lucru este ușor de explicat prin însăși direcția cercetării filozofice a grecilor antici. Au acordat mai multă atenție obiectelor lumii fizice, naturii1); dreptul, ca obiect al lumii morale, se afla în afara sferei unei astfel de cercetări.

§ 3.

Conceptul de drept în rândul grecilor antici era strâns legat atât de conceptul de bine moral, cât și de conceptele lor religioase. Aceste trei sfere separate au fost amestecate. Ei considerau adevărul totalitatea tuturor virtuților. Deci Heraclit, se pare, a fost primul care a încercat să pună gândirea filosofică la baza legii, a susținut că tot ceea ce este adevărat și esențial, care este conținut în legile umane, decurge dintr-o divinitate și că toate legile umane sunt hrănite din lege. a acestei zeităţi * 2). Heraclit a fost urmat de Architas. O

viziune diferită a fost urmată de Argelai, fizicianul3), care a susținut că ceea ce numim drept își are baza nu în natură (adică în rațiune), ci în dreptul (arbitraro-social), doctrină care a fost răspândită ulterior de sofiști. , și care a fost atacat în special de Socrate și Platon. Pitagoreii predau diferit. Ridicându-se deasupra lumii sensibile, ei au încercat să definească conceptul de adevăr. Adevărat, conform învățăturii lor, există un număr egal cu egal (αριθμός ¿ισάκις ίσος), există o proprietate invariabilă a numerelor, ale căror elemente alcătuiesc elementele tuturor peșterilor. Savanții au argumentat mult despre sensul acestei definiții. Pe lângă interpretarea obișnuită a acestei definiții, după exemplul lui Aristogeius1), ea poate avea un înțeles triplu: 1) că adevărul, ca lustitia distribuira, ar trebui să dea egal fiecăruia în diviziune;

2) când este pedepsită, ca Justifia olllrix, ea trebuie să răsplătească răul egal cu z u; și 3) punctul principal pare să fie că, în general, în cazuri egale, soluția ar trebui să fie aceeași. Primul început al oricărei vieți și al oricărei organizații, atât fizice cât și

b Filozofi ionieni, eleatici și atomiști.

·-) Stob. Serin. III. 84.

3) biog. Laert. m. 1.

4) Arisi. Eth. Nie. V.5; Eudem. IV. 3. Magn. 1. 2. 38.

Lumea morală este, după Pioogor, armonie. Astfel, la începutul armoniei, virtutea unei persoane private constă în armonia tuturor puterilor și abilităților individului, virtutea publică este în organizarea tuturor forțelor și relațiilor sociale. *În consecință a unor astfel de idei, și în general a direcției mai practice a yoagoraiților, ei au dorit să transforme viața socială și au stabilit o uniune politică în care fiecare membru să-și ia un loc conform vocației sale (naturale); dar o asemenea alianţă nu putea să prindă rădăcini în Grecia, căci se opunea vieţii sociale a grecilor. Dintre celelalte doctrine politice ale pioagorienilor, noi, din păcate, nu știm nimic de încredere.

După declinul instituțiilor antice și a vieții publice, în Grecia a apărut o nouă doctrină; aceasta este doctrina sofiștilor: sofiștii predau arta, elocvența și politica – ca artă de a guverna statul, adică poporul, consiliul și judecătorii, după propria discreție sau dorință1) . Ei au pus esența legii în voința poporului, iar dreptatea în dreptul celor puternici; cei puternici nu pot fi legați, conform concepției lor, de niciun contract, condiții sau decrete publice. El poate acționa întotdeauna conform voinței sale.

§ 4-

Socrate s-a revoltat împotriva unei astfel de tendințe, răspândite în Grecia de către sofiști. El este primul care indică lumea morală ca fiind cea mai importantă sursă și subiect al Cunoașterii și, prin urmare, crede că filosofia moralei trebuie îmbrățișată. Urmând chemarea sa interioară și opunându-se învățăturilor imorale ale sofiștilor, Socrate a fost cel mai înflăcărat apărător al vieții morale. Spre deosebire de învățăturile sofiștilor, pentru care obiectivele personale ale unei persoane erau principala măsură a tuturor lucrurilor, Socrate a văzut măsura tuturor lucrurilor într-o persoană gânditoare sau rațională care se străduia să obțină tot ce este bun și frumos. Dreptatea, conform învățăturilor lui Socrate, nu stă în dreptul celor puternici, așa cum ne învață sofistica, ci în legile divine și umane păstrate și respectate cu sfințenie * * 3

*) Piato, Protagor. R. 316-318.

~) Rod. .v 470 AD PX d. w.400

3) joacă. — Apoi. R. 28-32.

nah. Legile divine sunt legi scrise, venerate de toate popoarele. Aceste legi nu pot fi încălcate cu impunitate, precum legile umane. În astfel de legi, Socrate a introdus reverența față de Dumnezeu, reverența arătată de copii față de gen și geluri, recunoștința față de oamenii caritabili și, de asemenea, legea care interzice orice raport sexual între părinți și copii. Astfel, legile nescrise ale lui Socrate sunt poruncile divine, care leagă oaia de zeitatea. Dreptatea este virtutea umanității dezinteresate. Socrate a numit cinstit acea persoană care dorește bine pentru toată lumea, nu face rău nimănui și nu jignește pe nimeni și informează pe toată lumea gratuit de îndrumare în înțelepciunea practică; în această privinţă el însuşi ar fi modelul unui om drept.

H·

Nu toți discipolii lui Socrate, care și-au comunicat învățătura în conversații private, și-au urmat mentorul. Unele dintre sălcii, ca de exemplu. Xenofon, și-a păstrat complet mentalitatea profesorului lor; alţii, încercând să determine în ce constă binele suprem al omului, au fost duşi de o parte a doctrinei socratice. Așa că Kyareiaivi (școlile Arzhsgapov sau Kironsaaya) a oferit cea mai înaltă persoană a 4-a în fericire, chiar dacă eu am fost cea mai instantanee. Tsilina (Antisoeyova sau școala cinică) a găsit „cea mai înaltă ființă umană în libertate și independență, care sunt obținute pur și simplu prin satisfacerea nevoilor naturale. Ei au cerut un simț al simplității primordiale; tot ceea ce nu ieşea din gama celor mai urgente nevoi li se părea o nebunie. Căzuți într-un anumit fel, într-o unilateralitate, ucenicii* lui Socrate s-au abătut la fel de mult de la învățătura esențială a profesorului lor, precum s-au îndepărtat de spiritul cu adevărat grec al poporului.

Dar ideea lui Socrate despre bunătate și dreptate a fost pe deplin înțeleasă atât de Raevil Platon, cât și de Aristotel, care au prins-o. *

J) Socrate. Memorai). 1, 6. W. 6. 8.

CAPITOLUL T.

PLATON ŞI ARISTOTEL.

A. Platon.

§6.

Pentru a înțelege pe deplin gândurile lui Platon legate de domeniul dreptului, trebuie să analizăm principalele fundamente ale întregii filosofii platonice: căci nici o singură poziție a filosofului nu poate fi înțeleasă și evaluată corect fără legătura ei cu alte idei.

Punctul de plecare al sistemului platonic este doctrina ideilor. Platon a fost primul care a făcut din idei subiectul principal al filosofiei. Cu toate acestea, cuvântul idee din Platon nu înseamnă nicio reprezentare mentală a ființelor gânditoare; dimpotrivă, la Platon exprimă obiecte reale, actuale; Conținutul platonismului în această privință poate fi exprimat astfel: lucrurile din lumea sensibilă nu au ființă adevărată, nu există cu adevărat, ci sunt în veșnică schimbare; au doar ființă relativă, adică în relația lor reciprocă unul cu celălalt, și nu ființă absolută. Ele nu constituie deci în mod corespunzător obiectele cunoașterii, ca știință, care constă din reprezentări obiectiv adevărate, a ceea ce există de fapt în sine; dimpotrivă, sunt obiecte de înfăţişare, credinţă, opinie, mediate de simţuri. Dimpotrivă, tot ceea ce nu poate fi numit decât cu adevărat existent (όντως ον), care există mereu în același mod, acestea sunt adevăratele arhetipuri, ideile eterne ale tuturor lucrurilor *). Prin urmare, Platon numește ideile prototipuri ale lucrurilor, vizibile doar spiritului, care se exprimă împreună cu relația ideilor cu obiectele observației sau experienței senzoriale. În lumea sensibilă, totul există doar ca pe jumătate și cu contradicții interne în raport cu modul în care există în sine, în esența sa. Deci de exemplu doctorul vindecă bolnavii, dar nu pe toți; timonierul controlează nava, care, totuși, poate fi supusă naufragiului etc. într-un cuvânt, nimic nu corespunde

*)Derep. VI. R. 116

la fel de

răspunde în spiritul ideii cuiva, sau ideea fiecărui lucru este exprimată în experiență. lumea este întotdeauna mai mult sau mai puțin imperfectă. Această relaţie poate fi exprimată prin relaţia fiinţei cu

fenomenul. În toate cazurile în care vorbim de esența unui lucru, înțelegem profunzimea lui interioară, ceea ce a fost în starea sa primitivă și care va rămâne mereu, fără de care nu ar fi deloc ceea ce este. Această forță, fundamentul activ inițial al tuturor lucrurilor, din care se dezvoltă o serie infinită de fenomene, este ideea într-un sens cu adevărat platonic. Prin urmare, ideea unui lucru și adevărata sa esență sunt una și aceeași. Dar ideea sau esența lucrurii nu merită. trebuie privit ca pe un fel de calitate moartă, dimpotrivă, ca pe o acțiune veșnică și străduința de a aduce diversitatea fenomenelor în unitate și realitate, și tot ceea ce este închis și ascuns, astfel, în ideea originară, să deschidă. în dezvoltarea și implementarea externă. Ideea, la fel de adevărată într-un lucru, ca esență, este ceva infinit mai înalt decât ființa exterioară a unui lucru în orice moment al dezvoltării sale. Este deci ceva diferit de fenomene, deși în niciun caz nu poate fi opus celor din urmă; dimpotrivă, ceea ce numim realitate nu este altceva decât manifestarea ideii însăși, care în lumea sensibilă – în timp și spațiu – se dezvăluie mereu mai mult sau mai puțin imperfect. Acesta este sensul ideii lui Platon! Astfel, adevărata esență a lucrurilor, după Platon, este înțeleasă de noi doar prin idei, adică prin arhetipurile eterne ale tuturor lucrurilor în Dumnezeu. Pentru că sufletul, dar pentru Platon, a fost inițial în unire directă cu Dumnezeu și a contemplat arhetipurile lucrurilor în cea mai clară lumină. Dar această contemplare clară a esenței lucrurilor nu era întuneric unirea sufletului cu trupul. A trezi și a reînvia ideile latente este afacerea filozofiei. Cu cât spiritul uman încearcă mai mult să aducă aceste idei în sine prin reflecție intensă, cu atât mai viu se trezesc în el. Dar o astfel de trezire a ideilor este doar o amintire a esenței contemplate inițial a lucrurilor.

Conform acestei învățături despre idei, lumea vizibilă a lui Platon este un produs al unei zeități, creată în timp, dar prima sa (din lume).

imagine. Prin urmare, lumea se raportează în prototipul său în așa fel încât fiecare fenomen sensibil este legat de ideea sa. Izvorul spiritual, de unde izvorăsc ideile și după care lumea este aranjată armonios, este Dumnezeu, care, ca o bună providență, păzește toate momentele din viața oamenilor și a naturii, el este adevărul cel mai înalt, bunătatea și frumusețea. Spiritul omului este și o revelație a ideii divine; nobleţea şi demnitatea respiraţiei rezidă deci în exprimarea sau manifestarea divinului în viaţa activă. Dar o persoană poate intra în această unitate numai atunci când își eliberează sufletul de legăturile trupului și se ridică la contemplarea directă a adevăratei esențe a lucrurilor în Dumnezeu. În comparație cu o astfel de viață, viața trupească este doar un fel de moarte. Prin urmare, viața unui înțelept nu este decât o dezvoltare întortocheată în moarte, eliberarea sufletului de legăturile vieții sale pământești.

§ S.

Manifestarea divinului și raționalului sau asemănarea cu o divinitate este, prin urmare, sarcina cea mai înaltă și scopul ultim al omului.

Platon numește și o asemenea manifestare a divinului în om adevăr (γ δικαιοσύνη το δίκαιον)*). Cu toate acestea, la conceptul de adevăr, așa cum se manifestă în om în general, Platon ajunge prin examinarea forțelor de bază ale sufletului, adică mintea, inima și puterea dorinței. Perfecțiunea morală a omului, guvern. se bazează pe armonia acestor trei forțe principale ale sufletului. Perfecțiunea sufletului nostru, bazată pe armonia celulelor sale, este virtutea sau, cu atât mai mult, este mama tuturor virtuților.Principiul rațional, care ar trebui să ne guverneze viața, naște virtutea înțelepciunii (σοφι'ιί), care prin minte cuprinde tiparele eterne ale perfecţiunii spirituale. Puterea inimii ar trebui să ajute mintea, să-i îndeplinească poruncile și să stăpânească cu ea asupra dorințelor senzuale8); de aceea se naște curajul (άνδρέα), prin care opunem rațiunea patimilor. În fine, puterea dorinței, aflându-se sub dominația primelor două, dă naștere moderației (σωφροσύνη). Din unirea interioară a acestor trei virtuți provine adevărul, a cărui esență este

IM Wi IV 443-445.

') ferep, IV.

că fiecare forţă a sufletului îşi face numai munca sa, intervenind în sfera celorlalţi1).

Adevărat, în acest fel, după Platon, ea se exprimă atât în modul extern, cât și în modul intern de acțiune și tocmai pentru că diversele forțe ale sufletului se mișcă într-o ordine și armonie armonioasă. Nedreptatea, pe de altă parte, generează discordie în suflet și aruncă forțele sufletului în confuzie. Prin urmare, numai zeii iubesc pe cei drepți, spune Platov, în timp ce ei urăsc pe cei nedrepți. Așa că trebuie să ne dedicăm viața dreptății pentru fericirea care se așteaptă de la noi atât în șederea noastră pământească, cât și în rătăcirea voastră de o mie de ani.

§ 9·

Pentru a explora pe deplin esenţa adevărului, Platon, în conversaţiile despre stat, având trasat un model, un ideal de stat, despre care vorbeşte el însuşi, atunci acesta nu există în realitate8).

Primul impuls în timp pentru formarea societăților a fost insuficiența mijloacelor indivizilor de a-și satisface nevoile fizice. Niciunul dintre indivizi nu-și poate satisface pe deplin nevoile, dimpotrivă, fiecare are nevoie de ajutorul celuilalt * 2 3 4 5). Eté privind acest lucru, scopul statului, după Platon, nu este atât de a oferi cetățenilor mijloacele de viață necesare, cât de a face cetățenii cât mai buni sau virtuoși (βέλτιστοι)6) Statul este astfel, format dintre membrii care sunt complet virtuoși, legați împreună prin legături de prietenie, vor realiza ideea de adevăr și vor fi, conform lui Platon, complet fericiți ®).

1) Derep. IV, r. 442-3. de. R. 433 seț

2) Derep. X. inf.

3j De rep V. p. 472-3; ei. IV. R., 423t Ave. Gândurile lui Platon referitoare la domeniul dreptului sunt expuse de el în alte trei lucrări semnificative: politică, vorbesc despre stat și vorbesc despre legi. Pozitivul servește ca o introducere generală la cei doi/ultimul.

4) Derep. P. p< 369. p. 373-4.

5) De legg. IV. R. 707 etc.

6) De iegg, I. p. 631; de rep. IX. p. 570.

4

§ io.

Conform celor trei puteri principale ale sufletului în indivizi și stări, după Platon, există trei societăți, fiecare dintre ele trebuie să îndeplinească una dintre cele trei virtuți: înțelepciunea, curajul, cumpătarea. Aceste state sunt: guvernamentale, militare și industriale.

Clasa superioară a statului este formată din gardieni, cărora le pasă constant de binele public. Conducătorii sunt în starea ceea ce este rațiunea în viața individuală; prin urmare, ei descriu principiul rațional al statului, principala lor virtute este înțelepciunea 2 *) (σόγια '. Persoanele din această moșie nu pot fi decât oameni cunoscători și experimentați care numai după împlinirea unei anumite vârste (50 de ani) intră în guvernarea statului . starea 8). Filosofii formează o singură proprietate guvernamentală.

În viața publică, spune Platon, fericirea poate fi așteptată doar dacă filozofii devin conducători, sau conducători filozofi. Dar aici prin filozofi nu trebuie să se înțeleagă așa-zișii filozofi de școală, adepți ai oricăror opinii sau teorii, dimpotrivă, prin ei ar trebui să se înțeleagă adevărații prieteni ai înțelepciunii, oameni mai desăvârșiți în calitățile lor spirituale. Întrucât o persoană care posedă perfecțiunile necesare este suficientă pentru a guverna statul, atunci guvernul în Statul platonic este regal, sau cel puțin aristocratic în adevăratul sens al cuvântului, adică ca guvernare a celor mai buni6 *). Cu toate acestea, din cauza dificultățiii îndatoririlor domnitorului, Platon permite să fie necesară schimbarea lor la fiecare șase ani.

A doua moșie din state este formată din războinici. Virtutea lor este curajul (αν§ρει'α)

d) De ter. IP. 414t-415. α^χονιες, στ^ατάιαι, δΐ/μιαργοί sau /eyur/o/.

*) Împiedica. IV. R. 428.

8) De ger. VII. R. 536-541.

*) De ger. V. r. 473 (B: p. p. 52 et p. 100).

6) De ger. IV. R. 415.

®) De ger. VP. R. 540.

îndreptându-şi voinţa spre binele public. Dar pentru aceasta trebuie să poată distinge între bine şi rău, motiv pentru care trebuie educaţi corespunzător1). În războinici sau gardieni, Platon vede cetățenii în propriul său sens și, dorind să păstreze integritatea acestei clase, permite stabiliri între ei complet diferite de așezările obișnuite. Gardienii au totul în comun: nu au proprietate privată, locuiesc în locuințe militare comune și primesc tot ce le trebuie de la alți cetățeni sub forma unei recompense pentru îndeplinirea atribuțiilor lor; au mese comune și toate ego-urile de a rămâne fideli societății lor * 2). Gardienii au în comun chiar soții și copii. Părinții nu ar trebui să-și cunoască copiii și invers, copiii nu știu cine sunt adevărații lor părinți; într-un asemenea caz, spune Platon, fiecare îşi va vedea în celălalt ruda sa cea mai apropiată şi toţi vor fi astfel legaţi de legăturile iubirii adevărate, unul de altul3) Guvernul ar trebui să continue. În acest scop, pe baza regulii generale conform căreia binele se naște din bine și răul din rău, guvernul stabilește uniuni matrimoniale temporare între gardieni și încearcă să unească pe cei mai buni cu cei mai buni4 5). Dar o singură naştere, spune Platon, nu face încă un om virtuos6); pentru aceasta este necesar să primim o educație corespunzătoare, să fim educați în suflet și trup. În acest scop, copiii gardienilor învață muzică6)

*) Din iegg. I. p. 628.

s) De rep. Bună p. 415—417.

3) De rep. V. p. 458—461.

4) De rep. HIV p 526.

5) De rep. VI. de exemplu. 421; De rep. IV. 423, ci. de exemplu. 42 k

6) Derep. II. p. 376; III. p. 402; X p. 595 - 508. Prin denumirea de muzică (μουσική), Platon înseamnă în general educația generală a cetățenilor liberi; sid. nu numai cântatul și muzica în sensul propriu al cuvântului, ci toată poezia în general. Atribuind muzicii o mare influență asupra educației sufletului tinerilor, Pyaton s-a înarmat cu ceva special! și împotriva acelor poeți care strică drepturile bune ale cetățenilor cu imagini imorale ale divinității și ale vieții de apoi. Dimpotrivă, el cere ca artiștii din stat, înzestrați cu abilități fericite, să simpatizeze pe deplin cu natura elegantului și decentului și să deschidă calea tinerilor către prietenie și armonie cu elegantul.

și gimnastica, adică toate științele și artele. Primul formează sufletul, al doilea trupul. Ambele împreună asigură astfel o educație completă. În cele din urmă, la împlinirea unei anumite vârste (20 de ani), ei sunt introduși în cercul științelor filozofice. Dobândind astfel informațiile și experiența necesară, la vârsta de 50 de ani, aceștia, dar când le vine rândul, intră în administrația statului1). A treia clasă de jos din statul platonic este clasa industriașilor. Virtutea ik este moderația (ΰ-ωφ^οσύΐ'η} și pbvyyoveaie la cele două moșii superioare* 2). Aceasta este esența artizanilor, a muncitorilor. și, în general, persoanele angajate în activități care servesc la satisfacerea nevoilor fizice ale vieții. Aceasta este esența lucrării, care este complet dependentă de primele două moșii ale propriilor cetățeni3). Platon recunoaşte toate aceste moşii drept ereditare, în conformitate cu legea generală că aurul provine din aur, argintul din argint4 *), etc.

Dacă în acest fel fiecare dintre cele trei moșii își îndeplinește scopul, își împlinește virtutea, atunci o astfel de combinație armonioasă a acestor trei elemente sociale, dintre care fiecare își desfășoară doar propria afacere, fără a interveni în sfera altora, va reprezenta conceptul deplin. a adevărului în stat6).

§ Și.

După ce a schițat starea ideală, Platon însuși și-a dat seama că aceasta nu poate exista în realitate; prin urmare a încercat, în conversațiile despre legi, să deseneze un alt stat, care este cel mai apropiat de ideal6) și poate fi implementat

*) De ger. VP. R. 936-541.

2) De ger. IV. p 431.

3) Întrucât Platon nu vede de fapt în suflet decât două părți - rațională și nerezonabilă, atunci, în conformitate cu aceasta, în stare, vorbind (de fapt) există, dar pentru Platon, doar două stări: porunci și ascultare. Gardienii, după cum am văzut mai sus, după ce au dobândit o educație adecvată și au împlinit o anumită vârstă, devin ei înșiși conducători.

4) De ger. PI. R. 415. c£ Msaeh. R. 237. Crat.l. R. 394.

a) De ger. IV. R. 432-485.

b) De legg. IV. R. 719.

stânga1). Proprietatea esențială a statului, conturată de Platon în convorbirile sale despre legi, este esența legilor * 2 3 4 *), și, în

plus, a celor care ar avea beneficiul întregului stat. Guvernul în acest stat este amestecat de monarhic și republican, ca forme originale de guvernare9), este format din demnitari (αρχαι')*), consiliu (/?<yZ>/)6) și adunarea poporului (εκκλησία) 6). Aici drepturile private sunt mai mult sau mai puțin respectate. Uniunea matrimonială şi dreptul de proprietate îşi capătă forţa7). Aici nu există proprietate comună, nici soții comune8) Cu toate acestea, chiar și aici Platon permite mese comune și supravegherea strictă a creșterii copiilor de către guvern, fără a exclude, totuși, participarea la aceasta a familiei sau rudelor înșiși9). În fine, pentru un exercițiu de reflecție și pentru discutarea și corectarea săpăturilor, Platon consideră utile întâlnirile de noapte10) ale celor mai excelenți demnitari de stat, preoți, educatori etc. Așa este viziunea de bază a adevărului a lui Platon, așa cum se manifestă în viața individuală și in viata intregului stat!

§ II.

Din ceea ce s-a spus despre starea platoniciană, se poate observa că Platon a înțeles ideea de stat nu numai în realitatea sa vie, ci și în sensul său cel mai înalt. Statul, după Platon, nu este o instituție arbitrară, izvorâtă din nevoia de a satisface nevoile fizice ale vieții, instituție care există doar pentru protecția proprietății și asistență reciprocă; starea în Platon este forma necesară (care se află în ideea controlului divin asupra lumii) pentru dezvoltarea tuturor celor mai înalte, spirituale sau

7) El este departe. politicos IC.

2) De legg. IV. p. 715

3) De legg. SH. p. 693.

ή De leug. IV. p. 753-6, 759-768.

3) De legg. 6. p. 756-8.

«) De legg. 6. p. 764

7) De legg. VIII. p. 841; ibid. Iï. p. 913-22.

«) De legg. V. p. 739

°) De legg. Vil. p. 804 și urm.

*°) De legg. XX. p. Ml-

viață inteligentă, ca a doua ființă superioară, care este produsă de omul însuși pe câmpul său pământesc, în timp și spațiu. Prin urmare, Platon consideră adevăratul scop al statului nu bunăstarea senzuală, sau urmărirea așa-ziselor interese materiale, ci înnobilarea morală (perfecțiunea) în general, adevărata armonie a întregii vieți omenești.

Cât privește opinia generală care s-a format în raport cu statul platonic, ca imagine goală, nesemnificativă, fantastică a unui sistem statal inexecutable, se poate observa că o părere atât de nedreaptă despre statul platonic a fost de mult infirmată de știință. Starea conturată de Platon nu aparține categoriei așa-ziselor stări ideale, lipsite de orice bază istorică, care au intrat chiar și în proverb, ca de exemplu. Utopia (J. Morus), The Oseapa (Harrington), Contrat social (Rousseau), Geschlossene Handel-Staat (Fichte) și altele asemenea. Se știe că toate studiile politice ale anticilor au procedat din punctul lor de vedere popular1), pe baza cărora ei considerau capabili și demni de un bun sistem de stat doar poporul căruia îi aparțineau ei înșiși și nu au avut niciodată ideea. să elaboreze o politică pentru toate popoarele, să elaboreze o legislație pentru întreaga omenire. Fără îndoială că Platon a avut în vedere și numai statul grec, cetățenii greci, iar modelul său de stat este desenat doar pentru patria sa, pentru poporul său * 2). Sensul discursului lui Platon despre stat și legi nu este că ceea ce a spus el a fost executat literal în orice stat, ci că statele actuale purtau același spirit în sine, astfel încât să genereze aceleași gânduri la cetățeni, astfel încât să fie produc aceeași influență asupra celorlalți.despre care vorbește Peaton. Și în acest sens, ideea statului lui Pyato a mișcat cu adevărat statele grecești, care, în timpul stării lor de înflorire, au aspirat la el cu mai mult sau mai puțin succes3).

r) Koeppeii-Politili nach-platouischen Grutiusaetzen, p. 9, 71 etc.

2) Derep. bbt Y.p; 47. seţj. (Bis) bb. IX, p. 682. Stahl-^Philo-sophie des Redits p. 10.

8) Cp. Sehmilhenner, ueber den Chacakler uuserer Zeit, p. 63, 126; și Zwõif-ul lui. Buther vom Staate, partea I, p. 43.

Astfel, valoarea vizuală a doctrinei lui Platon despre stat constă în faptul că el reprezintă statul ca un organism adevărat, viu și moral, care este fără îndoială punctul cel mai strălucitor al sistemului său. Platon, așa cum am menționat deja mai sus, compară starea cu opera fizică și spirituală a unei persoane individuale. El găsește diferite stări și ocupații în viața publică asemănătoare diferitelor forțe ale sufletului unei persoane individuale; și în conformitate cu modul în care aceste ultime acțiuni coexistă în unitatea vieții, deci în stat, conform învățăturilor lui Platon, totul ar trebui să-și manifeste activitatea în subordonarea corespunzătoare a celui de jos față de cel superior, în conformitate cu cel mai înalt sau principal obiectiv al vieții, adică perfecțiunea morală. Prin urmare, statul în Platon este un organism politic și moral viu. În ceea ce privește neajunsurile și erorile doctrinei lui Platon despre stat, acestea sunt ascunse mai mult în spiritul poporului său și al timpului său. de aceea cetăţeanul stătea aici mult mai sus decât un om.

Lumea antică Kassic nu știa nimic despre drepturile universale rezonabile ale omului, atât de clar, despre ideea infinit importantă a

egalităţii juridice sau recunoaşterea în toţi oamenii, ca fiinţe raţionale, a demnităţii unei persoane (persoane) şi cu aceasta împreună, de a trata pe toată lumea ca pe o persoană8) . Consecinţa acestei predominări a vieţii politice a anticilor a fost că ei nu au recunoscut importanţa relaţiilor familiale sau private, nu au recunoscut dreptul la individualitate şi au împiedicat libera dezvoltare a caracterului indivizibilului. Aşadar, creşterea şi numirea fiecăruia era determinată de statul însuşi. La Platon, în continuare, găsim împărţirea răsăriteană în caste4); de aici de fapt aşa — le numim

Deşi unul dintre cei mai cunoscuţi publicişti moderni (Schmil-henner, Grundriss der poliischen Wissenschaft, p. 5) consideră un astfel de concept de stat un merit nepreţuit al timpurilor moderne, trebuie să admitem că se regăseşte deja în antichitate, şi dezvoltat în special deplin în Platon.

®) Zachariae vom Stante part JY. p. 116, (ediţia a doua).

*) Acest lucru ne aminteşte că grecii înşişi ar fi bătut

forţele productive ale oamenilor — agricultori, meşteşugari etc. — sunt considerate nu numai incapabile de cetăţenie, ci chiar mai mult — scăzute şi, parcă, condamnate prin însăşi natura lor la adevăratul dispreţ. De asemenea, nu trebuie uitat că în vremurile străvechi, şi în special printre greci, politicienii în cercetările lor au avut întotdeauna în vedere NUMAI oraşul 6óDUMMY ŞI PI cartierul mai mic * 2).

Platon înseamnă chiar numărul de locuitori necesari statului, şi anume 5040, care nu ar trebui nici măriţi, nici diminuaţi, şi de la care, într-un mod ciudat, se aştepta la longevitate şi prosperitate pentru statul său, pe baza faptului că acest număr are diverse remarcabile. proprietăţi aritmetice şi geometrice3).

În ceea ce priveşte aplicarea unei astfel de doctrine a statului la viaţa de stat actuală, care s-a dezvoltat în condiţii complet diferite şi în relaţii diferite, ar fi la fel de absurdă ca respingerea a ceea ce era instructiv în spiritul politic al antichităţii clasice şi mai ales în doctrina lui Platon despre stat.

W. Aristotel.

§ 1".

Ştiinţa statului, a zeului Q al universului, atinge cea mai înaltă dezvoltare în Grecia în ultimul şi cel mai mare gânditor al Greciei — Aristotel4)).

odată orietale; Ш Neeiөн Ideen not die Pofitik etc.—ch. III.

*) Dacă Hugh, v evo Civ. Mag. ore -, tetra. 4, yatr. 477, şi - notează că nu a fost o şansă, ci una demnă, că Platon a avut un coemnfe dit,

apoi el însuși adaugă că o asemenea demnitate trebuia să fie foarte devreme. Cip. Baumbach. £inl. în das Naturrecht, Leipzig, Ì823 p. 82.

Al lui Fuellebom. Beitrage zup Geschiç'itg deçPhilos. 10 p. 78;. Nzeiep. Idee. . 7, 1, p. ïO, K'oeppeji-Hblitik nach ÇÎatoij. GfundsàeUen p. 7.

3) Vezi pamfletul lui Friz—Friez-Piaion'ș Zabi. ÉejÍJeftierg, 182 USD.

*) Aristotel s-a născut la Stauir (dar Tracia 384, dl p. χ. La vârsta de 17 ani, bn * ifibill la Atena, g ^ 20 d ^ t împreună cu Platon. După moarte. Platon, Aristotel a mers la a lui la un prieten al lui Hermiaeus* — domnitorul Atarneei în Mizia, iar după moarte

În timp ce Platon a construit viața universului pe baza ideilor, Aristotel derivă toată știința din experiență, iar pântecele abstracției și reflexului urcă la cunoașterea universalului. Platon, plecând de la temeliile eterne ale existenței tuturor lucrurilor, a coborât în lumea fenomenelor finite; Aristotel, dimpotrivă, privea lumea fenomenelor ca la baza și începutul oricărei cunoștințe, care, prin minte, se ridică la cunoașterea necondiționului și a universalului1).

§ 14.

Știința (//¿"org'"), spune Aristotel, caută cauzele și fundamentele lucrurilor; urmărește să înțeleagă esența lucrului. (οι'σΖα). Lumea după Aristotel este întregul a ceea ce există. Obiectele lumii sensibile sunt schimbătoare. Cu o asemenea mutabilitate a lucrurilor de la unul la altul, trebuie presupus ceva care este într-adevăr supus trecerii de la o stare la alta; acest lucru care se schimbă este materia (ΰ́λη). Schimbările sunt tranziții de la o stare a unui lucru la alta; materia, deci, trebuie să conţină în sine facultatea (δύναμις) ambelor stări sau, în general, facultatea de a fi ceva. Astfel, ființa este prezentată într-o formă dublă - ca ceva dat care se schimbă - și ca capacitate pentru o astfel de schimbare.

II astfel ponderea se schimbă de la posibil (δυνάμει) — de la ceea ce există în posibilitatea de a fi ceva — la existentul efectiv (ενέργεια), adică într-o anumită formă (μορφή). Această trecere a materiei de la posibil la real, la formă, are loc printr-o cauză activă sau în mișcare (tò xtvôv), care tinde întotdeauna spre un anumit scop (ιό τέλος). Dar forma, dacă poate fi despărțită fără a-și pierde esența, este și ea o activitate — ἐνέργεια Astfel, întreaga origine comună se bazează pe faptul că adevăratul ultimul dintre perși este lui Filip al Macedoniei, care i-a încredințat educația. a fiului său Alexandru, ca urmare a celui mai mare cuceritor al universului.

1) Scrierile lui Aristotel, legate de domeniul dreptului, sunt: etica în trei tipuri: Etilica Nicomaehea, Etilica Eudemia, Ethica magna; politică și economie. Cu toate acestea, toate pot fi combinate

într-un singur yen - sub numele comun al unui politician, vezi Rhet, 1, 2; Mldp mor, I, 1; Eth, Nie. 13; ibid. VI, 8.

$

forma unei fiinţe produce aceeaşi formă în materie capabilă să o asume. Prin urmare, energia este însăși forma unui lucru. Scopul spre care aspiră cauza eficientă este tocmai forma, realitatea a ceea ce până acum era doar posibil. Astfel, sub denumirea de formă la Aristotel, nu este necesar să înțelegem vreo înfățișare exterioară; dimpotrivă, este ființa cea mai interioară a lucrului. Cauza în mișcare trebuie să fie și o activitate; dar activitatea trebuie să fie înaintea posibilităţii, căci posibilitatea de a fi ceva presupune un principiu în mişcare sau activ, fără de care ceea ce există nu ar putea exista. Dar, din moment ce mișcarea este veșnică și ceea ce este mișcat se mișcă în același timp, atunci trebuie să existe ceva în mijloc, pe care eu l-aș mișca fără să fiu mișcat, adică, astfel încât toate lucrurile să se străduiască, să se miște singure, în timp ce el ea însăși ar rămâne nemișcată și ar fi astfel o activitate eternă, existentă1). Cerul și pământul depind de această activitate (ενέργεια), ca cauză primordială (α<>/>/) și forță, care este εντελέχεια (ca scop în sine), cerul și pământul depind. Activitatea ei, îndreptată spre ea însăși, este viața cea mai bună și veșnică — într-un cuvânt, este Dumnezeu! Este clar ce este etern, imobil, diferit de tot ceea ce este vizibil. De asemenea, este clar că o asemenea ființă nu poate avea extensie (μέγεθος)', este în întregime și inseparabil, căci, mișcând timp infinit, ea nu poate fi ea însăși finită; tot ceea ce este conținut în extensie (sau spațiu) este finit. La fel, ea nu este supusă nici unei suferințe și pagube (απαθές καί αναλλοιωτον) Acesta este gândul gândirii sau mintea cea mai perfectă (νόησις του νοουμένου), căci mintea și mintal sunt una și aceeași.

Astfel, conform învățăturilor lui Aristotel, Dumnezeu, ca prim fundament al tot ceea ce există, este ființa în sine, care conține în sine, atât în mod realist, cât și ideal, posibilitatea de a fi a tuturor ființelor lumii. El nu este doar primul temelie a tot ceea ce se schimbă în lumea sensibilă, ci și primul izvor al vieții spirituale; el are, prin urmare, viziune perfectă și fericire veșnică; el este cea mai înaltă perfecțiune și viață veșnică

*) Metaphys. SP. 7. apoi mișcarea și ei se mișcă, iar mediul pare să fie ceea ce: mișcările în mișcare, precum și energia onsa"

§ 15.

Începutul sau temelia oricărei vieți, conform învățăturilor lui Aristotel, este sufletul, care în lumea fizică există4 ca o forță de viață organic educativă, în timp ce în lumea spirituală se manifestă în

gândire și dorință (minte și voință); în primul este muritor; dimpotrivă, în al doilea, izvorât din primul izvor al întregii vieți spirituale, este etern, ca și primul ei izvor. Obiectul apei este în general bun. Dar dorințele senzuale tind mai mult către plăceri sau plăceri instantanee, de scurtă durată; dimpotrivă, dorințele pur raționale luptă spre bunătate adevărată, perfectă, spre bunătate de dragul bunătății în sine. Perfecțiunea puterii dezirabile Aristotel o numește virtute. O astfel de perfecțiune sau virtute în general este, conform învățăturilor lui Aristotel, capacitatea sufletului de a alege mereu mijlocul în mod deliberat în toate lucrurile și mai ales în raport cu diferite înclinații spirituale. Dar cea mai bună lucrare a unui om, spune Aristotel, este viața rațională a sufletului său, unde spiritul își găsește cea mai înaltă plăcere, ajunge la cea mai înaltă beatitudine; înțelepciunea, așadar, ca perfecțiune a rațiunii, care duce la cunoașterea adevărului esenței lucrurilor, este cea mai înaltă perfecțiune sau cea mai înaltă virtute * 2). Viața cea mai bună, spune Aristotel, este, desigur, viața activă; dar nu trebuie să credem că numai acea gândire este productivă și activă, al cărei scop ar fi un fel de acțiune externă; dimpotrivă, gândirea întoarsă spre sine, ca gândire a gândirii, ca gândire a gândului însuși, va fi și ea (productiv)-activă3). De aceea Aristotel preamărește binecuvântarea celor înțelepți, contemplând mereu adevărul (Metaph. XII, 6-7). Dar o astfel de viață activă și rațională a oamenilor este posibilă numai într-o stare, a cărei condiție principală este adevărul. Prin urmare, politica lui Aristotel include în esență și etica, deoarece conform

!) Eth. Nu. P. 6. § 15.

2) Eth. Nu. X. 7–8.

3) Poi. VII. c. 3. § 5.–viaţa excelentă este practicul, dar practicul nu este necesar pentru alţii şi nici nu este mama intelectualilor.

politica, conform învățăturilor lui Aristotel, ar trebui să aibă grijă mai ales ca cetățenii buni ai statului să fie, alături de aceasta, oameni buni din punct de vedere moral.

§ 16.

Aristotel, de altfel, în investigațiile sale morale investighează esența adevărului. Virtutea, atunci când este aplicată părinților reciproci între ei, primește de la Aristotel numele de adevăr (¿ικαιοσν^/). Astfel, adevărul la Aristotel este o virtute în raport cu viața publică. Pe baza a două laturi sau două puncte generale ale adevărului, conformitatea cu legea și egalitatea sau proporționalitatea, Aristotel distinge și două tipuri de adevăr: universal și special1). Adevărul universal, conform învățăturilor lui Aristotel, este împlinirea tuturor virtuților în agregat în raport cu alte persoane. Este cea mai desăvârșită virtute, căci cel care o posedă este virtuos nu numai în raport cu sine, ci și în raport cu ceilalți. Nu este o parte a virtuții, ci virtutea în întregime. Adevărul și

virtutea sunt doar două laturi ale aceluiași lucru; este adevăr în măsura în care se raportează la alții; este o virtute, în măsura în care se referă la actorul însuși. Cu cerințele adevărului sau virtuții universale, sunt de acord ordinele zakop-ului, care nu se limitează doar la definirea raporturilor juridice, ci îmbrățișează întreaga persoană, toată latura sa spirituală. Cel mai înalt fundament al eticii, conform conceptului grecilor antici, era statul, a cărui lege era, prin urmare, cea mai înaltă lege a vieții în general. Legea, conform învățăturii lui Aristotel, cere împlinirea virtuților și interzice viciile. Prin urmare, cel care acționează împotriva legilor, acționează împotriva adevărului sau acționează nedrept. Prin urmare, dreptul este împreună cu legalul. Scopul adevărului universal este același cu cel al tuturor legilor în general, adică fericirea statului.

Considerând mai aproape al doilea moment al esenței adevărului, egalitatea, Aristotel capătă conceptul de adevăr special, care este doar o parte a adevărului universal. Împotriva adevărului special

*) Elh. Nie. V, I; Farfurie IV, 1. Mago. Mor. 1, 53. (Rhet. 1, 9).

vt

păcătuiește cel care încalcă egalitatea, însușindu-se mai mult decât ar trebui, care în general este condus în acțiunile sale de înclinații egoiste, lacome. Aceasta este esența unui adevăr special bazat pe egalitate. Dar egalitatea nu constă în a da egal tuturor, ci în a da egal cu egal și inegal cu inegal. Ceea ce se înțelege aici este egalitatea, nu cantitativă, ci calitativă, egalitatea superiorității interioare. Prin urmare, în primul rând, repartizarea drepturilor între persoane ar trebui să se bazeze pe meritul și demnitatea acestora. Dacă persoanele sunt egale în acest sens, atunci drepturile lor trebuie să fie egale. În plus, în relațiile reciproce ale indivizilor unii cu alții, fiecare trebuie să-și păstreze pe ale sale; în caz de încălcare a unei astfel de reguli, ar trebui să încercați să restabiliți ope și să returnați tuturor ceea ce îi aparține. De aici rezultă împărțirea lui Aristotel a adevărului special în două tipuri: în διανεμητική και αξί'αΓ, distributiv și corectiv επανορθωτική. Adevărul distributiv1) se bazează pe repartizarea corectă a părților de proprietate și a altor bunuri publice între membrii statului (io εν ταΐ́ς διάνο μαις δίκαιον}', stabilește deci raportul dintre merit și răsplată, dintre vinovăție și pedeapsă. relaționează oamenii, stabilește sau egalizează relațiile lor contractuale sau condiționate (go εν ταϊς συναλλάγμασι δίκαιον). Ca urmare a primului tip de adevăr special, părțile unei persoane pot fi fie egale, fie inegale cu părțile altei persoane; ca urmare a celui de-al doilea fel, părțile inegale a două persoane sunt întotdeauna egalizate. Astfel, adevărul distributiv stabilește relații geometric proporțional, în timp ce adevărul corectiv stabilește relații aritmetic proporțional.

Cum dreptul este și ceva egal, atunci el aparține mai mult decât oricărei alte virtuți, caracterul mijlocului; căci egalul este doar mijlocul dintre foarte mult și foarte puțin. Între două poziții: a provoca un rău altuia și a-l îndura sau îndura, adevărul caută o cale de mijloc3). Tak corecțional

Despre Eth. Nk. V, 3.

2) Eth. Nie. V, 4.

3) Eth. Nie. 19.

adevărul în doctrina contractelor este un mijloc de echilibrare între pierdere, pe de o parte, și câștig sau câștig, pe de altă parte. Pierderea și câștigul trebuie cântărite și egalizate, astfel încât inegalul să devină din nou egal. Mijlocitorul acestor extreme este judecătorul (δικαστής), care egalează pe inegal, astfel încât fiecare să primească ceea ce i se cuvine. El este legea vie personificată.

Păstrarea legilor egalităţii este astfel esenţa adevărului* 2). Un alt aspect al esenței adevărului constă, după Aristotel, în libertatea sau intenționalitatea acțiunilor noastre. Împotriva legilor egalității sau adevărului este cel care le încalcă acționând liber. A mâncat liber acționează cel care este conștient de obiectul, scopul și cauza faptei. Actele nelibere pot fi corecte sau greșite doar întâmplător. Pe baza faptelor libere sau nelibere, însăși încălcările legilor egalității sau adevărului capătă un alt caracter. Un act neliberat care încalcă legile egalității sau adevărului poate fi fie o nenorocire (ατύχημα), dacă prejudiciul s-a produs împotriva oricărei previziuni (παραλόγως), fie o greșeală (αμάρτημα), când răul ar fi putut fi prevăzut, dar nu a avut loc. apar din răutate (άνε υ κακίας); actele libere care încalcă legile egalității sau adevărului pot fi fie intenționate, fie neintenționate (άνευ η έκ προαιρέσεως). Numai actele libere de voință pot fi numite cu adevărat rele, în esență greșite. Încălcarea (βλάβη) devine act penal (άδικύά) numai atunci când este îndreptată împotriva voinței altei persoane; nu se poate fi nedrept împotriva sinelui, pur și simplu pentru că adevărul poate exista doar între multe persoane; deci, dacă cineva ucide, acționează nedrept nu împotriva lui însuși, ci împotriva statului. căci nu tot ce este în contradicție cu dreptul este nedrept. Pe această bază, Aristotel distinge dreptul în general de dreptul civil (το' πολιτικόν δίκαιον), care

!) Eth. Nu. V. 4.

2) Ibid. V. 6, 8, 9.

3) Eth. Nu. V. 11.

care există şi are sens numai în statul eo-utilizare1) Aristotel împarte din nou dreptul civil şi politic în natural şi pozitiv. Legea naturală (aceasta φυσικόν δίκαιον) are aceeași forță și același sens între toate popoarele, căci se întemeiază pe esența lucrului însuși. Dimpotrivă, dreptul pozitiv (τδ νομικόν δίκαιον) se bazează pe acordul

oamenilor, de care depind puterea și existența sa. Prin urmare, nu este la fel peste tot. Ambele se raportează unul la altul ca universal la particular * 2) După ce a dezvoltat dl principalele fundamente ale adevărului, Aristotel definește în continuare relația justiției și vivo {η επιείκεια) cu legea3). Fiecare lege este doar o parte a întregului sau universal. Legea nu poate cuprinde toate ocaziile vieții; unele dintre ele pot fi ușor lăsate nedefinite în lege. În asemenea împrejurări, apare necesitatea completării legii, iar aceasta este problema justiției. Dreptatea, așadar, este și lege, dar legea nu este în sine, ci cea mai bună lege, căci aici este corectorul legii. De aici reiese clar că dreptatea este același adevăr, doar într-o formă diferită.

§ 17.

Viața rezonabilă și virtuoasă a oamenilor este posibilă, conform învățăturilor lui Aristotel, numai în stat. Aristotel crede că începutul oricărei vieți sociale este o înclinație înnăscută către public în oameni *). Orice fel de viață socială, așadar, nu poate fi produsul întâmplării sau al arbitrarului; dimpotrivă, ele se bazează pe însăși natura omului. Sociabilitatea se dezvoltă într-o ordine firească. În primul rând, chipurile de diferite sexe sunt unite

1) Etica. Nie. V.6.

2) Rhell. I, 13. E. „Aristotel vorbește aici sub lege, îl înțeleg ca special (ίδιον), tact și general (κοινόν). Sub special este ceea ce popoarele individuale își stabilesc pentru ele însele și, în plus, atât legea scrisă, cât și cea nescrisă; sub general, firesc, căci prin natura însăși există un singur drept și un rău comun.

3) Etica. Nie. V. 10. Rhet. 1. 13.

*) Arist. Pavel, 12.

între ei, pe baza iubirii și prieteniei, pentru nașterea unui copil, stăpân și sclav - pentru păstrarea reciprocă, într-o societate mică care formează o familie sau o casă (o/ζ/'κ)'). Un sat este format din mai multe familii sau case. În cele din urmă, dintr-o multitudine de sate se formează un stat (πόλις). o societate care există atât pentru a păstra (ζην) şi a asigura ζην)3) viaţa oamenilor, cât şi pentru a-i face pe oameni mai perfecţi4 5). Dar omul, prin însăși natura sa, spune Aristotel, este o ființă desemnată mai mult pentru viața socială civilă (πολιτικόν ζωον); - statul, așadar, deși apare după alte tipuri de societate decât timpul și natura sa (φύσει), că este, ci idei și la esența ei, înainte de a exista indivizi și familii individuale, care constituie doar o castă a statului - ca întreg, fără de care nu pot fi concepute, căci întregul există înaintea părților sale. După cum statul ocupă locul cel mai înalt printre alte tipuri de societăți, tot așa știința statului (politica), conform învățăturilor lui Aristotel al II-lea, este cea mai înaltă știință practică. Ea arată cum oamenii realizează o viață virtuoasă și fericită prin intermediul statului,

care este scopul principal al statului; toate celelalte scopuri servesc doar ca mijloace pentru acest scop superior. Prin urmare, statul, după Aristotel, este o colecție de un număr suficient6) de persoane libere sau cetățeni capabili să exercite funcții publice7) și uniți între ei sub o singură regulă comună pentru o viață de virtute. Modul de guvernare este ordinea sau regula (τάξις) prin care sunt determinate moravurile autorităților statului și mai ales puterea supremă8).

*) Arisi-Pol. unsprezece.

2) Ibid.

3) Ibid.

4) Ibid. PI. 6.

5) Arisi. Poi. Buna, 6.

6) Numărul cetățenilor numiți de Platon pentru statul său (5040), Aristotel îl consideră deja prea mare. Polit. II. 5.

i) Aceasta exclude persoanele care sunt angajate în producția de obiecte care servesc la satisfacerea nevoilor fizice ale unei persoane, deși acestea sunt necesare și în stat. Polit. VI. 7-8.

8) Polit. P 4,

Acordând atenție scopului, care este înțeles prin yiraaleiage-stat, Aristotel împarte toate tipurile de guvernare în două tipuri principale: direcții care au scopul binelui comun al întregului stat și guvernare care are ca scop bunăstarea privată a conducatorul. Primele sunt guverne adevărate, al doilea sunt doar folosirea greșită a primei. Atât aceia, cât și altele, Aristotel le împarte din nou în 8 tipuri, în funcție de faptul că costumul de stat aparține unei singure persoane, sau mai multor, nu mult sau mai multor. Combinând ambele diviziuni, Aristotel primește următoarele 6 tipuri de guvernare: - adevărat: 1) consiliul unuia sau regal [βασιλεία}, 2) veiyogage sau aristocrație (Αριστοκρατία) și mulți sau polity (πολιτεί α). Abuzuri ale celor dintâi: 1) Stăpânire de unul – tirania [τυραννίς) 2) puțini – Oligarhia [ολιγαρχία], 3) mulți – democrația [δημοκρατία)1). În puterea de stat, Aristotel mai distinge trei puncte: a) o ședință și „o hotărâre rulantă în chestiuni legate de întreg statul [βουλευόμενον]”, b) repartizarea posturilor între cetățeni și c) o decizie judecătorească a copiilor (μόρι). ονβ). Prin urmare, în funcție de faptul că toate momentele puterii de stat sunt în mâinile unuia sau mai multor, sau tuturor, din nou apar diverse tipuri de guverne mixte ®). Dintre toate formele de guvernare indicate, Aristotel le consideră cu adevărat bune doar pe primele trei, bazate pe iubire și pe dorința de bine comun. Dar chiar și dintre acești trei, el încearcă să găsească cel mai bun. Dacă, spune Aristotel, scopul statului ar fi doar să asigure viața și proprietatea cetățenilor, atunci cei mai bogați și mai impozitați persoane ar avea un mare drept de a participa la puterea supremă. Dar, pe măsură ce

uniunea de stat se străduiește mai mult spre o viață perfectă și mulțumită de sine, cu atât cei care contribuie la o astfel de viață au mai multe drepturi de a participa la guvernarea statului. Dacă, deci, ai noștri ar fi o persoană care poseda virtuți de stat mai mult decât alții, atunci s-ar cuveni ca numai el să conducă în stat; toți ceilalți ar trebui să se supună

*) Polit.IP.5 si 7.

2) Politica IV.14.

3) Politica IV.11.

el ca monarh. Prin urmare, Aristotel, la fel ca Platon, acordă prioritate monarhiei, ca drept la o regulă bazată pe demnitatea spirituală internă a persoanei conducătoare * 2). Dar într-un stat, spune Aristotel, pot exista multe astfel de persoane capabile să guverneze. Într-un asemenea caz, Aristotel aprobă guvernarea comună a unor astfel de persoane3 4). Dar cine a autorizat oamenii să stăpânească asupra propriului soi? Dacă toți cetățenii sunt buni, educați în știință și virtute, atunci toți, spune Aristotel, pot participa alternativ la administrarea statului, guvernând și trăind în conformitate cu legile, răsplătind tuturor, în afară de demnitatea lui interioară, într-un cuvânt acționând. moral (atunci ηί)ος σηονδατον). De aici Aristotel ajunge în sfârșit la concluzia că cel mai bun dintre toate guvernele adevărate ar fi cel al poporului - ηολττει'α*). Cu toate acestea, o astfel de formă de guvernare, notează Aristotel, nu a existat niciodată nicăieri în toată puritatea ei. După ce a examinat astfel demnitatea diferitelor forme de guvernare, Aristotel este ferm convins că aceeași guvernare nu poate fi la fel de bună pentru toate popoarele și statele; şi că perfecţiunea guvernării depinde atât de caracterul şi educaţia politică a poporului, cât şi de calităţile fizice ale ţării însăşi.

Aristotel onorează legile ca un atribut esențial al oricărui guvern bazat pe dorința de prosperitate. Cu toate acestea, el acordă prioritate bunelor moravuri față de legi. Polit. IP. 11. . Legile, spune Aristotel, deși nu pot stăpâni asupra unei persoane la fel de bine ca o persoană complet virtuoasă sau perfectă, dar în orice caz mai bune decât o persoană imperfectă. Prin urmare, suntem mai dispuși să ne supunem legilor decât tinerilor sau ignoranților; căci astfel de oameni sunt predispuși la nedreptate. Ordine in viata

Polit. IP. 13 și 17.

2) Ibid. III. 11 și 16.

3) Polit. IP. 11. VII. 14.

4) Polit. IP și IV. 8.

d) Polit. IP. 5. P. 3.

6) Polit. PI. 10, 11; VI. 2, 4; IV. 3, 10; VP. 10.

fthie. Nie. V.6.

oamenii sunt stabiliți în cel mai bun mod de bunele moravuri, care au mai multă influență decât legea scrisă. Prin urmare, cei care domnesc după obiceiul bunelor moravuri domnesc în cel mai bun mod.

Pentru a atinge scopul cel mai înalt al unei persoane, o viață virtuoasă, are nevoie și de bunuri pământești. Aceasta include în principal proprietatea. Baza puterii oamenilor asupra lucrurilor se află în natura însăși. Natura însăși, spune Aristotel, are grijă de existența tuturor ființelor pământești1 2) Comuniunea proprietății, acceptată de Platon, în starea sa ideală, este respinsă de Aristotel, ca instituție care poate da naștere la nesfârșite cearte și certuri, ca precum și nepăsarea și nepăsarea față de lucruri. Mai mult, proprietatea, spune Aristotel, oferă oamenilor cea mai mare plăcere3).

Având în vedere, în sfârșit, relațiile domestice ale oamenilor, Aristotel, ca și Pyaton, nu se poate ridica deasupra prejudecăților lumii antice.însăși natura omului. Unii oameni, prin însăși natura lor, sunt născuți în sclavie. Așa se uită el la toți barbarii. Cu toate acestea, o astfel de stare este atenuată de relația de prietenie care poate exista între un sclav și un stăpân.

Aceasta este doctrina lui Aristotel despre drept și stat!

Considerând starea ca pe ceva dat, Aristotel în raționamentul său urmărește experiența și realitatea și încearcă să exploreze nu numai cele mai bune, ci și fezabile.

În ciuda caracterului unilateral al doctrinei lui Aristotel despre drept, ea a avut o mare influență asupra educației și dezvoltării ulterioare a acestei științe. Evul Mediu se limitează la opiniile sale despre drept, iar senzaționalismul de mai târziu al dreptului se bazează pe învățătura lui. Împărțirea sa a dreptului în mințile naturale și cele pozitive a ocupat timp de secole. Pentru cele mai esențiale baze ale naturii

1) Polit. III. 16.

2) Polit. 1, 2 și 3,

3) Polii. VP. 15.

4) Polii. 4, 2.

') Gp. Cartofi prajiti, Beiti, zur Gesch. urni Philos. Hefi. 1, s. 48 etc

vrams, pentru a forma drept pozitiv asupra lor, pentru a oferi dreptului natural semnificația unei științe independente, a fost gândul principal al raționalismului.

Platon și Aristotel ne oferă astfel un fast deplin al învățăturii grecilor antici despre drept și stat.

S. STOICI, EPICUREENI ŞI SKEPTI.

1) Stoici.

§ 18.

Spiritul învăţăturii morale se manifestă şi în rândul discipolilor lui Zenon, întemeietorul şcolii stoice * 2 3). Filosofia, conform conceptului de grămezi, este efortul pentru înțelepciune, în timp ce înțelepciunea include știința lucrurilor divine și umane. Prin urmare, ei au împărțit filosofia în logică, fizică și etică. În logică, ei, la fel ca Aristotel, au respins doctrina conceptelor înnăscute și au comparat sufletul uman cu o tablă curată, nescrisă, care este plină de concepte doar prin observații senzoriale. Stoicii au acceptat ca bază sau substanță originară a lumii materia primitivă în care rezidă hiervo-si ia rațională, ca suflet al lumii, care formează universul. Dumnezeu şi natura, după învăţăturile stoicilor, sunt una şi aceeaşi8). Dumnezeu pare întemniţat în materie, care este la fel de necesară pentru el precum trupul pentru suflet4). De aici steiki a numit lumea însăși rațională, divină5). Dumnezeu este rațiunea și natura universală, adevărul etern și necesitatea, destinul lucrurilor. Prin urmare, tot ceea ce se întâmplă se întâmplă în funcție de soartă, adică de mintea care guvernează lumea atât în părțile sale individuale, cât și în ansamblu. Această minte, ca un universal

') Genul. aproximativ 340 î.Hr. între 264 și 260

2) Filosofia stoicilor a fost punctul de plecare al învățăturilor cinicilor.

3) Cicero, <1e natura Dcor. P. s. 22. Uii'g. Lauri. VII. cu I. § 146 si asa mai departe.

4) Diog. Lauri. VII. Cu. 1. § 156.

5) narrai' δόναμιυ ιην περί ιό μέρος ουσαν.

legea oricărei ființe este cea mai înaltă lege pentru om. Viața, în conformitate cu cerințele a tot ceea ce guvernează mintea, dintre care milioane este și viață în armonie cu natura1), căci Dumnezeu și natura, după conceptul stoicilor, sunt una și aceeași, constituie cel mai înalt și ultimul. scopul omului - τέλειοι· τέλος, pentru care tot întunericul

este scopul numai fonduri* 2). Dar a trăi după legea rațiunii și a trăi în conformitate cu natura, după conceptul stoicilor, înseamnă, în general, a trăi virtuos. Prin urmare, ultimul scop al omului este virtutea, care este cel mai înalt bine al omului. Adevărata virtute, după stoici, constă în faptul că o persoană acționează liber și fără piedici numai după sugestiile rațiunii, astfel încât o persoană, ghidată de scopul principal al minții, acționează numai pentru acea virtute, indiferent de orice alt scop, căci virtutea este un scop pentru sine4). Virtutea se manifestă în patru forme: înțelepciune, cumpătare, curaj și dreptate. Acești buni născuți, dar cei învățați ai stoicilor, sunt legați în același mod, astfel încât cineva o posedă pe una, el o posedă pe cealaltă55) stoicii au distins două feluri de lucruri care apar de cele bune: decent (χα & ηχορΰρΰόματα). Acțiunile decente au fost cele care au venit din impulsuri naturale

') Leoper primul bărbat de 7 ani Despre natura nenăscută, dacă, desigur, trăiește prin natură, trăiește și prin virtute. Este un fruct de această natură. Diog. Lacci. VII. §. 87.

2) Trebuie să-l acceptați întotdeauna automat, nu acceptați automat pe nimeni. Stob, Eli. P. II. Și tot ce se face în viața mea este de fapt raportat, de acolo vine. ibid.

3) Summum boniim ele. Sen Ep. LXII.....id que hoesloin appcl-

labal, quoti est simplex quoddam et solurn et unum bonum Cicer. Acathi. Căutarea 1. c. c.

4) Virtutea, Siâtkțatv este o contrapartidă pentru mine, pentru ea ¿i* ea este o retină, indiferent de frica sau speranța ta sau de ce trăiește. Diog. Laertes. VII. § 89. După ce toate aceste virtuţi se sfârşesc, ele urmează natura vieţii lui Sloh. Ed. Eth. P. II. p. 204. Plat, de vit. mor. c. 3. Cic. de fin honor. III. c. 7.

4) Treci prin arii, pe care le cred comune și iluzorii, iar în final, în arii, aceleași, două și inseparabile. Tongar mian ehonia. toti au si el si un mi'an praionia, si toti pratiein. Neglijent. Ed. Eth. r. II. p. 110—115. Cic. Acad. Căutare. 1. c. 10. Diog. Laerl. VII. 1. §. 126.

5) Diog. Laerl. VII. § 108.

şi înclinaţii, dar care totuşi erau în acord cu natura1). Ei atribuiau astfel de fapte nu numai copiilor, ci și animalelor mute. Nu erau încă, după concepția lor, complet buni. Dimpotrivă, faptele perfecte sunt acelea care au fost create numai din dragoste pentru bine și au fost în perfect acord cu mintea, nu numai în materie, ci și în formă * 2). Acțiunile de acest fel, după conceptul stoicilor, sunt acțiuni care sunt perfect bune.

Stoicii au numit dreptatea abilitatea sau abilitatea de a-și da fiecăruia a lui în funcție de demnitatea lui, deoarece aceasta este

cerută prin acord cu sine 3 * 5). Dreptul, conform conceptului stoic, ca și adevărata rațiune, se bazează pe natura însăși *). Natura ființelor raționale, conform concepției lor, este ultimul fundament al dreptului; prin urmare, societatea, pe baza legii, nu poate exista decât între oameni ca fiinţe raţionale6). Începutul și conținutul legii sunt, în consecință, aceleași pentru toți oamenii. Lumea, conform învățăturilor stoicilor, este o patrie comună pentru toți oamenii; toţi oamenii sunt concetăţeni ai uneia şi aceleiaşi societăţi.De aceea, oamenii nu ar trebui să trăiască separat, în societăţi separate, ci toată omenirea, formând o singură uniune civilă universală, ar trebui să trăiască sub o singură lege comună6). Toți oamenii prin natura lor sunt membri ai uneia și aceleiași societăți, căci natura le dă viață și sociabilitate, dar nu a creat dreptatea și dreptatea și este mai bine să înduri nedreptatea decât să acționezi nedrept. Acestea sunt principiile de bază ale stoicismului! Tot ceea ce este individual este pierdut aici înaintea universalului. Omul este înghițit de întreaga umanitate, iar umanitatea este din nou pierdută în viața universală a naturii sau a lui Dumnezeu. Liberul arbitru și viața activă sunt sacrificate sorții și liniștitului speculației abstracte, care sporește doar mândria minții, ne oferind nici hrană pentru inimă, nici stimul pentru voință. Dacă idealismul lui Platon reprezintă tinereţea spiritului grecesc, înainte

*) Diogn. Laertes. VII. § 108.

2) Placa. Ed. Eth. 1. P. p. 158.

3) Ibid. p. 162, dreptatea perpetuităţii oficiale a valorii de o sută de mii,^ 108. La perpetuităţi conform acordului.

*) neclară ceea ce este potrivit și nici măcar nu folosește cuvântul potrivit. Diog Laert. SH. 28. Cicero de fin. III. 19.

5) Diog. Laertes. VII. 129. Cicero de fin. III. 26.

6) Такъ Училъ Хризиппъ. Plut, de Alex. port. I. 6.

7) Senec. epistoi. 95.

ştergând maturitatea în filosofia mai realistă a lui Aristotel, atunci stoicismul reprezintă începutul bătrâneţii, începutul declinului filosofiei antice a grecilor. Astfel, în stoicism, cele trei direcții principale ale filosofiei antice se contopesc: astfel, în doctrina cunoașterii, el abordează reatismul lui Aristotel, în etică, de învățăturile lui Platon, în propria sa viziune asupra lumii, poartă personajul de panteism.

2) Epicurienii.

§ 19.

Doctrina lui Aristip a atins cea mai înaltă dezvoltare în doctrina lui Epicur8). După Epicur, de asemenea, divinul este scopul ultim al eforturilor umane* 2 3), dar Epicur îl are mult mai nobil decât Aristip. Potrivit lui Epicur, nu plăcerile senzuale, în care oamenii dezvoltați se complac, constituie scopul final al unei persoane, ci plăcerile mai spirituale, deliberate. Beatitudinea, potrivit lui Epicur, nu constă într-un senzaționalism grosolan, senzual, ci într-o mulțumire calmă și senină a spiritului sau în equanimitatea spiritului. Epicur a respins conceptul de dreptate în sine. Dreptul și statul se bazează, conform învățăturilor lui Epicur, pe un acord reciproc al oamenilor sau pe un acord, în urma căruia promit reciproc să nu se facă rău. Ceea ce este drept, prin urmare, primește demnitate și semnificație numai pe baza beneficiului pe care îl poate aduce în relațiile reciproce ale oamenilor între ei, atât pașnice, cât și ostile. Acolo unde nu există astfel de tratate, acolo legea nu are sens. Pe de altă parte, nedreptatea nu este rea în sine. Este rău doar pentru că nedreptul este urmărit mereu de frica de a cădea în mâinile răzbunătorilor. Există o justiție universală, dar se bazează doar pe universalitatea beneficiului pe care îl aduce condiției sociale a oamenilor. Odată cu schimbarea circumstanțelor locale și temporare, legea în sine se schimbă, astfel încât unitatea legii între oameni este

*) Vezi Reinhold Lehrbuch, § 108, p. 179.

2) Tijă. 337 g. t 270 g. la PX

3) Sext. Empiric, adv. Matematică. XI. 169.

4) Diogen-Laert. X. 150, urm.

nu se poate 1). Astfel, principalul semn al legii, conform învățăturilor lui Zhvkurevtsev, este beneficiul.

3) Scepticism.

§ 20.

Începuturile scepticismului le găsim deja în rândul sofiştilor, unde a fost invocat de dialectica lui Eleaduve. Sofistul italian Gorgias (Gorgias) a respins cunoașterea ființei în general. Protagoras a susținut că, cu toate eforturile noastre pentru fidelitate obiectivă sau acuratețe, nu ne ridicăm niciodată deasupra stării de probabilitate subiectivă. În sfârşit, Piron * 2), făcând din aceste gânduri subiectul cercetării filosofice, a întemeiat şcoala aşa-numitei filozofii sceptice propriu-zise. Piron susținea că în judecăți trebuie să se abțină întotdeauna de la orice concluzie apodictică; căci pentru fiecare subiect este posibil să se găsească motive care vorbesc atât în favoarea, cât și împotriva lui. A fost urmat de Timon, Aenesidemus 3) și Sextus Emmyric 4*), care au completat dezvoltarea scepticismului. Scepticismul nu ar putea conduce la o viziune corectă asupra esenței a ceea ce este drept. Conceptele despre ceea ce este permis și ceea ce este interzis, drept și nedreptate, au dat naștere lui Sextus Empiricus

într-o dubiu completă. Aceste concepte, spune el, sunt acceptate diferit între diferitele popoare și vom căuta în zadar un bine sau un drept care să aibă o forță egală între toate popoarele; deci printre unele popoare, spune el, furtul este considerat un lucru laudabil. Prin urmare, nu există nimic bun și drept prin natură, iar toată dreptatea este doar produsul unor decrete umane sau civile.

În vremuri ulterioare, scepticismul a fost introdus în școala platoniciană de către Argesilaus (R) din Pitana, cu care începe noua Academie, unde scepticismul și-a atins valoarea maximă prin lupta cu școala stoică. În special între scepticii academicieni

i) ibidem. 151-153.

El este cunoscut mintea în jurul anului 340 î.Hr. in jur de 288

3) Cunoscut pentru aproximativ 50 până la ₽. X.

4) La sfârşitul secolului al II-lea după PX

s) Ipoteza Pyrrhon. I. 145. Sh. 34 p. 196.

6) Tijă. ®ь 318 sau 316 la PX min. 241 sau 239

merită amintit Carneades1), renumit pentru inteligența și elocvența sa, care a exprimat practic natura școlii sale în raport cu dreptul: A fost trimis de atenieni cu privire la treburile publice la Roma, unde, cu plinătatea unui sentiment oratoric, a vorbit despre dreptate în prezența celor mai mari oratori romani de atunci - Galba și Cato Censorul. Dezvoltare Ть în prima zi a dreptei întemeieri, op, a doua zi, le-a respins cu oratorie. Un fragment din ultimul lui discurs l-am salvat pentru pasul Liktansii* 2). Să vorbim aici despre dreptate în felul următor: „Legile celor drepți erau diferite în funcție de diferența de timp și de obiceiurile oamenilor, căci ele apar numai ca urmare a interesului oamenilor. În mod firesc, prin urmare, nu există corectitudine. Oamenii, prin natura lor, ca și alte creaturi, au un singur impuls natural - caută profit. Dreptatea, însă, cere ca noi, după ce am respins un astfel de impuls, să ne aducem propriul beneficiu la sacrificiul altora. Dreptatea, rezultă că, dacă există, nu este altceva decât prostie. Așadar, dacă fiecare popor, înflorind în puterea și stăpânirea lor și, în consecință, și poporul Romei, ar returna proprietățile străine dobândite de ei, atunci ei ar fi nevoiți să se întoarcă din nou la bietele lor colibe și să se cufunde în sărăcie și mizerie. Dacă cineva, vânzând o casă cu anumite neajunsuri, dezvăluie aceste neajunsuri cumpărătorului, atunci el, pe de o parte, poate fi numit o persoană dreaptă, dar pe de altă parte, prost, pentru că op, sau nu-și vinde deloc lucrul , vinde-l la un preț mic. Justiția cere în continuare ca nimeni să nu fie ucis și ca proprietatea nimănui să nu fie însușită. Dar ce va face un om drept dacă, în cazul unui naufragiu, cel mai slab din puteri se salvează apucând un buștean sau o scândură? Nu-l va împinge în apă, dacă este prudent, și nu se va salva prin aceasta? Altfel, va fi un prost*.

Astfel, conform învățăturilor lui Carneades, nu există altă opțiune decât să acționezi drept, ci prost, sau să acționezi inteligent, dar moral rău. Această opoziție determină diferența dintre naturi.

*) Genul. aproximativ 215 î.Hr. 130

2) Ladani, divin. Institut. V, 14—Seqq.

legea vennago din dreptul civil. Căci legea civilă, urmând rațiunea, urmează imoralitatea, în timp ce legea naturală, după dreptate, urmează prostia.

Odată cu declinul scepticismului academic, înflorirea filozofiei grecești s-a ofilit; sistemele sale de mai târziu și-au pierdut originalitatea și independența în eclectism1) și în sincretismul greco-oriental.

CAPITOLUL P.

Roma.

Secțiunea 21.

Roma se distingea printr-o viață mai practică, mai activă decât una contemplativă. Luptând pentru stăpânirea lumii, romanii au trebuit să aibă grijă de structura internă a statului lor. Decretul de principii ferme, care a determinat relațiile civile ale romanilor, a dat dreptului roman o semnificație istorică la nivel mondial. Dimpotrivă, studiile filozofice ale romanilor nu au originalitate. Prin urmare, nu găsim aici sistemele filozofice originale de drept. După cucerirea Greciei, romanii au început să studieze lucrările filozofilor greci. Stoicismul, cu formulele sale precise și regulile sale practice, le-a atras atenția în special. Dintre filozofii romani implicați în studiul principiilor dreptului, Cicero merită o atenție deosebită * 2). Cu toate acestea, în ciuda tuturor meritelor lui Cicero, în raport cu formarea limbajului filosofic și răspândirea gândurilor filozofilor greci, el nu a putut duce știința mai departe. În studiile fitosofice despre subiectele dreptului, Cicero, ca etectic, se mișcă între peripatetici și stoici: în creația sa de republica se apropie mai mult de Platon, în timp ce în legi (de legibus) se apropie mai mult de stoici.

*) Ca eclectist cunoscut în această perioadă, Hieracles.—Hierad. Comentariu, în aur. carm. Pitagor. 67.109.129.153.

2) Tijă. în 108 î.Hr. d. în 44

Secțiunea 22.

În timp ce înțelepciunea, spune Cicero, se străduiește după bogăție, putere și onoare, dreptatea poruncește să-i cruțe pe toți, să aibă grijă de neamul omenesc, să-și dea fiecăruia a lui, să nu-și însuşească bunurile altcuiva. Și într-adevăr, continuă Cicero, este o reflectare a tuturor virtuților, un bine comun pentru toți oamenii. Căci viața socială și dragostea pentru omenire constituie cea mai largă sferă. Această iubire, începând de la naștere însăși și răspândindu-se din ce în ce mai mult, îmbrățișează în cele din urmă întreaga umanitate. Această trăsătură profundă caracteristică a interiorului în om – a iubi pe toți și a-i da înapoi fiecăruia pe ale sale – este adevărul. Strâns legate de ea sunt evlavia, un mod nobil de a gândi și dorința de bine pentru alții. Prin urmare, adevărul se bazează pe virtute și aparține calităților ei esențiale. Conține patru puncte: înțelepciune, dreptate, generozitate și moderație. Baza dreptății este adevărul și fidelitatea (minurile) în cuvinte și acorduri. O persoană dreaptă este așadar generoasă și rezonabilă, nu dăunează proprietății altei persoane și, în general, nu jignește pe nimeni. Nu în edictele pretorilor și nici în cele 12 tabele ar trebui să se caute izvorul inițial al dreptului, spune Cicero, ci în natura interioară a omului însuși. Așadar, nici poruncile popoarelor, nici decretele suveranilor sau sentințele judecătorilor nu pot fi adevărata măsură a dreptății. Căci multe lucruri, nefiind venerat rușinos în opinia publică și nefiind interzis de legea civilă, sunt interzise de cea mai înaltă lege a naturii. Este corect, spune Cicero, că strămoșii noștri au distins jus genlium de jus civile: căci jus civile este doar o umbră a legii naturale. Adevărata lege este rațiunea sănătoasă (recta ratio), întotdeauna în acord cu natura, care este tot-

1) Din Ger. IП 8.

3) Despre descoperirea lui П. 53. de fimb. V. 23

3) De officii, 1.7.–Prima îndatorire a dreptăţii este, ca nimeni să nu rănească pe nimeni, chiar dacă s-a săturat de vătămare: apoi, să nu folosească comunul pentru comun, privatul ca al său.

4) La rep. I. 15. 16.

6) Despre atribuții, III. 17.

5*

unde este egal cu sine şi neschimbător1). Domeniul de aplicare al acestei legi nu trebuie limitat. Nici senatul, nici poporul nu ne pot elibera de împlinirea acestei legi. Nu poate exista o lege în Roma și alta în Athiyah; întrucât toate popoarele și în orice moment sunt legate de un singur Htfsrtí, Legea Atot-Tot-Tot-Tot-Tot-Tot-Toate-Vedecă, eficientă și neschimbată. Toți au Și un singur legiuitor comun, și anume pe Dumnezeu, ca creator, judecător și părinte egal al acestei legi. Cine nu vrea să se supună acestei legi, că DShMea se va lepăda de

sine, şi, călcând astfel firea umană, este supus celor mai mari pedepse8). Prin urmare, legea, conform învăţăturii lui Cicero, este iniţial în raţiune, unde ea, ca lege născută ei, serveşte ca măsură a dreptului şi a nedreptului. Un astfel de drept, bazat pe însăşi natura fiinţelor umane, este un drept comun tuturor popoarelor. Dar un om, fiind înzestrat cu raţiune, este asemănat cu Divinul. Prin urmare, după mintea, o persoană este în comuniune cu Dumnezeu1 2 3 4). Dar raţiunea sănătoasă (recta ratio) decide legea, care serveşte drept izvor al dreptăţii; de aceea oamenii sunt în comuniune cu Dumnezeu conform legii. Întreaga lume, aşadar, trebuie considerată, conform învăţăturilor lui Cicero, ca o singură societate, compusă din zei şi oameni. (Untversus hic mundus una civitas est communi" Deorum ahjue homi-piip existimanda). De aici rezultă că legea în general nu trebuie să fie cu adevărat divină în origine.

În doctrina statului, Cicero îi urmează de obicei pe filozofii greci6). Statul, potrivit lui Cicero, este o societate de oameni uniţi între ei prin dreptul comun şi beneficiile comune. Cicero consideră că cea mai bună formă de guvernare este un amestec de monarhie, aristocraţie şi democraţie. Cicero, ca Aristo

1} De legib. 1. c. Dtj rep. BUNĂ. 22.

2) Derep. III. 2.2. Lactant. Institut. VI. 8. Această concluzie a lui Cicero a fost presată împotriva lui Carpeades. Comp. Siv. de leg. i, 6. I. 4.

3) Dreptul natural, într-un asemenea mod, coincide cu Cicero în pu-gentium.

*) Din lege. 1, 7. După aceasta, este de înţeles, de ce Ulpián опредѣляетъ pravo кцкъ reruni divinarmi! si cunoasterea umana.

s)f De legib. I. 7, 12, 15, 18; II. 2; III. 17.

e) De rep. 1, 22

7) Despre rep. 1, 29. Si asa al patrulea fel de reqmblica mai ales

Simt că trebuie dovedit că este din primele două triburi di» moderate şi per-mixte.

teyu, permite si sclavia1). De asemenea, găsim la el, în primul paa, aovi b corect despre mvzhdevftsvyk chizhipeniyah, mai ales în timpul războiului * 2).

În ceea ce priveşte sclavia, găsim concepte mai corecte la alţi gânditori romani. Deci Seneca nu a permis sclavia, care s-ar extinde la întreaga fiinţă a omului. Sufletul, ca cea mai bună parte a unei persoane, trebuie retras de aici. Aparţinându-se, este sui juris. Ulygian spune că prin legea naturală toţi oamenii sunt egali. Ca urmare a legii naturale, oricine se naşte liber4 5).

Asemenea idei, respirând deja o atmosferă creștină, au rămas fără influență și asupra legislației pozitive3).

Așa și-au exprimat părerile cei mai mari gânditori ai antichității despre ființa morală a dreptului! Toți restul filozofilor lumii clasice s-au preocupat mai mult de descoperirea ultimelor fundamente ale lucrurilor și de legătura cauzală a fenomenelor lumii decât de esența dreptului. Dacă au spus ceva despre drept, atunci opiniile lor poartă caracterul acelor școli de care aparțineau.

J) A birourilor. IL 7; Pentru cei care controlează prin forță pe cei asupriți de către guvern!

2) Dintre birouri, I. tl -13.

3) L. IV. § 1. D. Despre starea omului... 1. Il, D. 00 dreptate si drept.

4) L. 32 D. De reg. de lege 1, 6, D. De just, et jure. О равенствѣ права общее см. de asemenea: D. Iiv. 11, tit. Il: .ca fiecare să stabilească dreptul altuia, pentru ca el însuși să fie legat de același drept; liv. IП, De edict·.' „Cui i se va refuza același drept de a-și spune ce a spus altora, sau „Uci elfeoit". „Drepția este o voință mângâietoare și perpetuă pentru dreptul fiecăruia". Ульпианъ раздѣлаетъ ^pravo na jus civde, naturale and genliuin. Sm. Digest și Inst. 1, 1. Este dreptul naturii, pe care natura l-a învățat tuturor animalelor, dreptul națiunilor pe care națiunile umane îl folosesc și toate animalele, acesta este comun numai între triburi. Dreptul civil este dreptul de proprietate al cetățeanului.

5) cm. M. T/oplog; De Gshchitsevse du chrisliamsiae* etc. cap. 4.

OBSERVAȚII GENERALE PRIVIND FILOZOFIA ANTICĂ A DREPTULUI.

Secțiunea 23.

În istoria fiecărei științe, elementele sale sunt inițial în confluență; în perioadele ulterioare de dezvoltare se separă și formează contrarii, care se împacă treptat în perioada finală de maturitate. Observăm o astfel de mișcare în istoria filozofiei dreptului: aici, în prima perioadă a dezvoltării acestei științe, găsim dreptul și morala în fuziune; această inseparabilitate a celor două domenii este ideea principală și caracterul distinctiv al filozofiei dreptului în lumea antică.

Deci, adevărul, conform învățăturilor lui Platon, care conține cele trei virtuți – înțelepciunea, curajul și moderația – se bazează nu atât pe acțiuni exterioare, cât pe ființa interioară a persoanei însuși. Prin urmare, numai ideea de bine îi conferă omului drept demnitate practică și semnificație. Ideea platoniciană a adevărului în stat are același sens. Același gând îl găsim și la Aristotel: legea, după Aristotel, dorește binele și interzice răul. Cine trăiește conform

legii trăiește drept, virtuos. Dreptatea de aici este aceeași virtute. Dar Pyato are într-adevăr o virtute mai interioară; la Aristotel, este o virtute deosebită a vieții sociale, sociale, manifestându-se în primul rând în unirea oamenilor cu creaturi ca ei. În mod similar, la Cicero, adevărul este în strânsă legătură cu buna intenție, un sentiment de recunoștință și evlavie și se bazează pe virtute.

Secțiunea 24.

Platon, așa cum am văzut mai sus, a încercat să înțeleagă și să explice viața lumii și esența dreptului dintr-un punct de vedere ideal. Aristotel, pe de altă parte, începe studiile sale cu experiență și acordă o atenție deosebită elementului real al dreptului. Avand in vedere chiar si al doilea moment al legii - egalitatea, Aristotel, incalcand-o, - daca cineva isi insuseste mai mult decat ar trebui, - vede caracterul nedreptului. Ne amintește de Roma

definiția dreptului, unde se exprimă ca constane et perpetua voluntas, suuni cuique tribuendi, sau ca animi afîectus suum cuique Iribuens. O asemenea egalitate (Zror) la Aristotel aproape exclude orice alt semn de dreptate. Distribuția drepturilor, conform lui Aristotel, ar trebui să se bazeze pe demnitatea sau meritul persoanelor înseși. Meritul personal și meritul, continuă Aristotel, sunt apreciate diferit, în funcție de diferența dintre formele de guvernare. În democrații, aceasta este determinată pe baza libertății, în oligarhii, pe baza bogăției sau a nașterii nobiliare, în aristocrații, pe baza virtuții. Viziunea lui Aristotel despre dreptate (elsy'heia) este de asemenea remarcabilă: este, spune el, nu numai un drept în sine, ci un drept mai bun care corectează legea. Principiul dreptății, dezvoltat de Aristotel, a avut o influență notabilă asupra instaurării ulterioare a dreptului pozitiv, operează în restitutio in integrum, in beneficium competentiae etc.; din el curgea Azili păgân și medieval. Mergând mai departe, în studiile sale, din observația experimentală, Aristotel a constatat că toate ființele au tendința de autoconservare și bunăstare, iar instituțiile care contribuie la dezvoltarea unei astfel de înclinații sunt considerate corecte. Aceasta a deschis calea către epicureism, conform căruia singurul criteriu de drept era beneficiul pentru viața publică. Astfel, potrivit lui Aristotel, dreptul nu este un produs a priori al rațiunii speculative, ci un element pozitiv de reconciliere în relațiile reciproce ale oamenilor. Viziunea pozitivă a dreptului a lui Aristotel conținea un fel de materialism, germenul căruia a fost conceput în acest fel deja în antichitate. În ceea ce privește discipolii lui Socrate, ei fie împărtășesc viziunea generală a lumii antice asupra domeniului dreptului și moralității, ca de exemplu. cinici, pentru care cei drepți și buni din punct de vedere moral sunt doar nume fără ambiguitate, sau urmează în general direcția dată de Platon și Aristotel. Cu toate acestea, ei sunt ocupați cu o sarcină mai practică - determinarea scopului existenței umane. Cât despre scepticism, atunci, negând organizarea spiritului uman și a legilor sale, el poartă deja în sine bobul propriei distrugeri * 2).

») Ethic Nie. V. 3.

2) G. Schulze: ueber die ¡nenschliche Erkeantniss. Goettingen, 1832 p. 182, § 53.

Şi astfel, în contrast cu tendința abstractă a timpurilor moderne, elementul mai real predomină în perioada antică a filosofiei. Totuși, aici se află rădăcina tuturor minciunilor filozofice ale vremurilor de mai târziu. Așadar, conține germenii realismului (Aristotel), idealismului (Platon), panteismului (eleați, stoici), scepticismului (Pyron, Carneades) și eclectismului (Hierakles, Cicero).

§25.

În doctrina statului, trăsătura caracteristică a anticilor era că ei plasau statul mult mai sus decât omul; fericirea, libertatea și perfecțiunea morală a indivizilor au fost sacrificate statului. O singură persoană în lumea antică are semnificație doar pentru că ea, ca persoană, joacă un anumit rol care i-a fost dat de întreg (stat). Oricine a pierdut această idee a întregului, în el individul și-a pierdut demnitatea. Ca urmare a acestui început, anticii au aprobat sclavia, deoarece Aristotel consideră sclavia ceva natural și necesar. În același sens, Platon, cerând relațiile soțiilor, sacrifică statului sfințenia vieții de familie și ordinea morală a căsătoriei. Vorbind despre legi, Platon cere ca persoanele, atunci când intră într-o uniune matrimonială, să aibă în vedere nu înclinația lor, ci bunăstarea întregii societăți; că, în general, toți supușii statului, cu familiile și proprietățile lor, aparțin statului însuși. Aceste gânduri ale lui Platon despre stat sunt împărtășite de Aristotel. El spune că, așa cum în toată natura întregul stă deasupra părților sale, tot așa statul ca întreg stă deasupra cetățeanului, care există numai pentru stat. Dar Aristotel nu a acordat atenție faptului că în natură procesul de formare începe cu întregul, în stat, dimpotrivă, cu unități. Astfel viața și libertatea, moralitatea și personalitatea individului, sunt sacrificate aici (în lumea antică) pentru măreția statului. Cu toate acestea, doctrina stării anticilor are și partea ei bună - acesta este caracterul ei moral. Deja pioagoreenii considerau virtutea drept principalul scop al politicii. După Aristotel, statul

Plat de legib, VI, XI

s

viața are o bază fermă doar în virtutea civică; esenţa vieţii publice constă numai în faptele bune şi glorioase ale cetăţenilor. Potrivit lui Platon, binele statului se bazează și pe virtutea cetățenilor. Prin urmare, doar el merită o recompensă care, în loc să sărbătorească victoria la Jocurile Olimpice, încearcă să-și depășească concetățenii în deplină supunere față de legile statului. Numai el merită titlul de cetățean care, luptând pentru virtute, contribuie la binele public al statului. În acest entuziasm, în raport cu viața publică, se ascunde,

după conceptul anticilor, toată puterea statului. Dar pentru ca un astfel de element al vieții să fie păstrat constant, se deschide nevoia de pedagogie și legislație.

Fiecare legiuitor, conform lui Platon, ar trebui să aibă în vedere doar ce este mai bun pentru stat, adică pacea și prosperitatea. Promovând virtutea, el trebuie să examineze întreaga natură morală a omului, toate dorințele și înclinațiile sale și, în consecință, să determine bunătatea sau demnitatea legilor sale. Prin urmare, direcția principală a legiuitorului ar trebui să fie aceea de a conduce cetățenii la virtute și perfecțiune morală, precum și de a păstra independența patriei lor și a instituțiilor sale * 2). Adevărata educație, conform învățăturilor lui Platon, constă în formarea sufletului și a trupului. După zei, spune Platon, omul ar trebui să-și onoreze sufletul cel mai mult. El nu ar trebui să lase grămezi de aur copiilor săi ca moștenire, ci un sentiment virtuos de rușine. Platon consideră că exemplul moral al bătrânilor este cel mai bun mijloc de astfel de educație. Educația și legislația, cu alte cuvinte, sunt impregnate la Platon de același spirit moral în raport cu patria. Creațiile anticilor în acest sens vor rămâne întotdeauna un model pentru vremurile actuale. Acest entuziasm domnește la fel de mult printre greci, cât și printre romani; Cicero spune: Patria ne-a crescut nu ca să găsim în ea un adevărat refugiu în viața noastră, ci ca să-i dedicăm cele mai bune forțe ale spiritului nostru. Cea mai înaltă virtute, spune

') Șobolan. de legib. V. minciuna. de repub. V, 1, 4.

2) Plat, de legib. I, П, VI.

3) Plat, de legib. I, П, V.

Jforit (Ladina), constă în faptul că dobândim cunoştinţe pentru noi înşine, prin care am putea fi de folos patriei noastre; căci datorăm recunoștință patriei noastre mai mult decât părinților noștri. Este mai sacru și mai în vârstă decât părinții noștri și, prin urmare, recunoștința dureroasă îi aparține și ea.

Secțiunea 26.

Această explozie de inspirație, această eleganță în educația externă, armonia tuturor punctelor forte și abilităților, compoziția este o trăsătură distinctivă care împodobește creațiile politice ale grecilor antici și, în general, distinge lumea antică de cea nouă.

Odată cu declinul spiritului moral, lumea antică, concentrată la Roma, odată cu coruperea generală a moravurilor romanilor, era mai înclinată să cadă. Într-o situație atât de extremă și deplorabilă, oamenii și-au găsit refugiu și adăpost în religie. Creștinismul a fost o sursă răcoritoare de viață nouă. Dezvăluind demnitatea înaltă a naturii spirituale a omului și smulgându-l din lanțurile care i-au fost impuse în vremuri străvechi de către stat, creștinismul iretmvuvvvdstavval vechiul început al ordinii obiective, canceroase a lucrurilor, începutul libertății personale a unei persoane. și providența divină. O

astfel de transformare a societății umane, adusă de religia creștină, va fi subiectul filosofiei perioadei următoare.

*) Cic. de repub. 14.

PERIOADA II.

VENE MEDIE1).

ELEMENTUL SUBIECTIV (IDEAL).-

CREŞTINISM.

Secțiunea 27.

Odată cu creștinismul o lume nouă, o nouă viață se deschide omului. Îmbrățișând omul în toată plinătatea ființei sale interioare și dezvăluind înalta demnitate a naturii sale spirituale, unitatea cu natura divină – în simbolul omului-Dumnezeu – creștinismul a pregătit o nouă ordine socială bazată pe principii mai înalte: iubirea și adevăr, egalitate și libertate. Religiile antice erau religii naționale; Creștinismul, pe de altă parte, este o religie universală, care cuprinde întreaga persoană. Omul nu se mai pierde în cetățean, ci se ridică deasupra ordinii

Oamenii de știință desemnează de obicei Evul Mediu ca fiind vremea barbariei, iar dezvoltarea științifică a conceptelor dreptului statului din acea vreme nu este aproape complet menționată; dar o asemenea viziune asupra perioadei medievale este complet falsă. Dacă în scrierile acestui timp nu găsim una strictă. în fiecare dintre ele observăm opinii cu totul noi asupra dreptului şi statului. Creștinismul, ca bază pentru dezvoltarea omenirii din acest timp, a aruncat sământa, din care au apărut concepte complet noi despre relațiile cu Dumnezeu, cu lumea și cu toți oamenii. mier Ft'ieilr. von Rauinef–über die yoseliirblliche Entwickelung der Bqjriffe von Rechi, Slaal und Politik-Leipz, 1832, p. 24 și D.

pur civil și politic, el este aici, în primul rând, un membru al ordinii divine, absolute, din care își trage drepturile absolute ale individului. Ceea ce în antichitate era un scop a devenit acum un mijloc. Statul este considerat aici ca un trup însuflețit de spiritul divin, ca un instrument al lui Dumnezeu în slujba voinței sale. Creștinismul a separat astfel ordinea cerească de cea pământească, spiritualul de material, eternul de temporal. Esența creștinismului a fost exprimată în cel mai maiestuos mod în biserică, ca instituție cea mai înaltă, divină, al cărei cap este însuși Dumnezeu. Astfel, spre deosebire de lumea greco-romană, în perioada medievală predomină elementul subiectiv, ideal. Natura subiectivității Evului Mediu se exprimă în toate instituțiile, în întreaga istorie a vieții popoarelor de atunci. Se exprimă mai ales în contrastul pe care îl remarcăm în

acest moment în cavalerism și monahism: în prima, duhul tinde spre fapte strălucitoare și mărinioase, în a doua se exprimă în străduința pentru o viață profundă, interioară, pentru înstrăinarea de sine. din bucuriile în sine. Dar, în ansamblu, domnește același spirit de fraternitate, cu care erau apoi impregnate toate relațiile vieții. Așa că el se exprimă în cavalerii templului care protejează vizitatorii locurilor sfinte, în apărătorii credinței creștine, ajutând pe cei asupriți, orfani și văduve, în societățile religioase care aveau ca scop edificarea în religia creștină, sau protecția reciprocă e si protectie etc. Dupa aceasta, este firesc ca si in doctrina dreptului si a statului trebuia sa se reflecte si caracterul vremii. Știința reînvietă a dreptului și a statului s-a unit cu cuvântul viu al lui Dumnezeu, cu revelația, cu învățătura bisericii. Revelația a servit ca sursă și măsură a dreptății. Prototipul tuturor dreptului, conform conceptului din acest timp, este legea lui Dumnezeu. În inima fiecăruia este întipărită legea naturală, care este deja prezentată de Dumnezeu însuși pe tablele de piatră ale lui Moise, ca un monument etern pentru omenire. Legile civile, umane, sunt cel puțin drepte, în măsura în care decurg din această lege veșnică. În conformitate cu principiile de bază ale creștinismului, Părinții Bisericii și Scolasticii au format o nouă teorie a dreptului, la început contrară învățăturilor vechilor, în

consecințele sunt în conjuncție cu ideile înalte ale filozofilor greci și romani.

alăptarea.

Secțiunea 28.

Lactantsii1) dezvoltă ideile creștinismului despre adevăr, în purul lor contrast cu conceptele lumii antice. Adevărul adevărat, după învățăturile lui Lactanțiu, constă în cunoașterea lui Dumnezeu și închinarea numai lui Dumnezeu, adevăratul Dumnezeu. Dumnezeu, în mila Lui, ne-a întors din nou adevărul, pentru ca omenirea să nu fie mereu în greșeală * 2).

Vechii înțelepți păgâni nu puteau înțelege adevărata esență a adevărului, deoarece, neștiind nimic despre adevărata închinare a lui Dumnezeu și despre jertfele unei persoane în viața lui pământească pentru fericirea veșnică, ei atribuiau totul acestei vieți temporare3). De aceea, spune Lactantius, era atât de greu pentru înțelepții greci antici să infirme prevederile Carneadei. Acolo unde eu exist. astfel de închinare la Dumnezeu, nu există nicio luptă, nici dezacord, persecuție și înșelăciune, spune el. Căci numai politeismul a fost cauza suferinței lumii, care a corupt omenirea *).

Амвросий

§29.

Амвросий опредѣляетъ понятіе правды боіе пожительным оригиј, приглажиая его к челелосвоч челетовѱч. Începutul lui Dumnezeu cu adevărul este începutul iubirii Tu-

') Hm cam J30 g.

2) Instituţii divine, Cartea V. Cap. 7. Doamne, ca un părinte prea îngăduitor”, pe măsură ce se apropie ultima dată, voi aduce înapoi mesajul rachetei care a voalat acel secol și justiția fugară, pentru ca neamul omenesc să nu fie mânat de mari și perpetue erori. Așa că înfățișarea acelei epoci de aur a revenit și a fost redată celor care se tem de ea, dar este atribuită doar câtorva, ceea ce nu este altceva decât cultura evlavioasă și religioasă a lui Dumnezeu.

3) Ibid. „Cei care nu cunosc misterul acestei lumi, și deci la acest ticălos temporal” se referă la tot, cât de mult nu poate ști voința dreptății.

*) Inst. Divizia V. 3, 14, 16-18.

curgând din sursa divină și răspândindu-se din ce în ce mai mult, ea îmbrățișează în cele din urmă întreaga umanitate. Iubirea, astfel, constituie momentul esențial al celor drepți, dar învățătura lui Ambrozie. Deschizându-se mai întâi acero către relația cu Dumnezeu, apoi către patria și părinții, și în cele din urmă tuturor oamenilor, trece astfel în viața socială a oamenilor și se regăsește aici în preferința sau avantajul pe care îl acordă celorlalți, respingând. propriul interes.

Spre deosebire de lumea antică, care includea și recunoașterea proprietății publice și private ca esență a dreptății, Ambrozie nu o recunoaște pe aceasta din urmă, din cauza naturii sale excepționale. Jus privalum, în opinia sa, a fost introdus doar prin abuz, conform voinței lui Dumnezeu însuși, pământul ar trebui să fie o proprietate comună pentru toți oamenii. Potrivit începutului iubirii, nimic nu este atât de contrar naturii, conform învățăturilor lui Ambrozie, cât să provoace rău altora din egoism. Trebuie să fim ferm convinși că tot ceea ce este util întregului este benefic pentru individ și că numai ceea ce este de folos general poate fi cu adevărat util. Dacă există o singură lege generală a naturii pentru toți, atunci poate exista un singur beneficiu – comun. Și dacă este așa, atunci, după cea mai firească lege, suntem datori să avem grijă de binele comun. Astfel, Ambrozie bazează fericirea individului pe fericirea și bunăstarea întregului.

Be officiis minisirorinn, lib- 1, cap. 27. „Evlavia dreptății este întâi lui Dumnezeu, în al doilea rând mantiei, în al treilea rând față de părinți, la fel pentru toți. – Aici se naște cântecul, care preferă pe alții față de sine, necăutând ceea ce este al său, în care este justiţia principală a justiţiei. – Dreptatea deci faţă de societatea rasei Inumane şi legată de comunitate. Dar mai întâi, funcția dreptății pe care o pune filozoful, este exclusă printre noi. Căci i s-a spus că este prima formă a dreptății, că nimeni nu trebuie să facă rău unei persoane dacă nu se face vinovat de vătămare. Ce veste bună! se goleste

cu auelo-rit. Căci Scriptura vrea să fie în noi duhul lui Dumnezeu, omul care vine să dea har, nu să facă vătămare. Atunci ei interzic forma dreptății, ca un om să aibă bunurile comune, adică publicul, pentru public și privatul pentru al său. Nici aceasta nu este a doua natură a naturii” — adică, desigur, a naturii, care nu este „umanitate” pentru toate seringile, astfel încât ne transferăm una la alta ca și cum părțile corpului ar fi inviolabile.

2) Ibidem, lib I. cap. 28; lib. III. cap. 3, 4, 5.

Bla Augustin (354-430).

§ 30.

Conceptul de caracter în Lactaptius și Ambrose este încă amestecat (mai mult sau mai puțin). religie si moralitate.

Învățatul părinte al bisericii, Augustin, în studiile sale despre drept și stat, separă brusc adevărul divin de adevărul omenesc, legea veșnică de cea temporală, împărăția lui Dumnezeu de statul pământesc, în care impunerea forței și constrângerea. domina . Un astfel de gând îl observăm ca dominant în întreaga învățătură a lui Augustin, atât despre ordinea pământească a lucrurilor, cât și despre împărăția spirituală.

Adevărul, conform învățăturilor lui Augustin, stă în principal în dispoziția sufletului, conform căreia opa răsplătește pe fiecare cu demnitatea sa. Sursa lui este ascunsă în natura omului însuși. Unii au început-o, și mai ales cei care au în vedere utilul, în decursul timpului au trecut în obiceiuri și au fost sfințiți prin înmormântare și religie1). Legea Graa;danskin există în stat, ca o armă împotriva egoismului; este limitată la un anumit timp și deci schimbătoare. Alături de ea, există o lege veșnică și neschimbătoare, care este mai presus de toate legile * 2). În legea temporală, numai ceea ce poate fi adevărat și drept este cules de oameni din această lege veșnică. Acest zakob etern (lex aeterna) este mintea divină sau voința lui Dumnezeu, care poruncește să urmeze ordinea naturii și interzice să o încalce. Adevărul este astfel înscris în inimile noastre de către Dumnezeu însuși: quoti libi non vis fieri, ne facias alteri. Acest adevăr avea să fie descoperit tuturor chiar înainte de săparea scrisului, pentru ca ei să poată fi judecați chiar și fără lege. Dar pentru ca oamenii să nu se poată plânge de vreo lipsă de revelație, această lege, pe care oamenii nu voiau să o citească în inimile lor, a fost scrisă din porcărie în scris (scrisă pe tăblițe de piatră). Astfel, legea era vizibilă pentru ei, iar o persoană, după ce auzise glasul lui Dumnezeu din afară, trebuia să se întoarcă spre interior prin aceasta. Legea scrisă dorește, așadar, o întoarcere la săpatura anterioară, care este înscrisă în chiar inima omului.

*) De diversi quest. 83. quaestio. 31.

2) De lib. arbitrio, 1. c. 6.

secol. Acesta din urmă nu numai că ne interzice să facem rău altora, dar ne poruncește și să-i iubim pe alții și să le facem bine.

§ h.

În doctrina sa despre stat, Augustin pune în contrast împărăţia cerească cu starea pământească* 2). Starea pământească începe, după Augustin, cu căderea în păcat, cu care își împărtășește întreaga soartă; starea pământească se bazează pe iubirea de sine, în timp ce împărăția cerească se bazează pe iubirea față de Dumnezeu. Prima își caută slava în sine, a doua în Dumnezeu. Dragostea de putere domnește în primul, iubirea domnește în al doilea. Primul îi include pe cei care trăiesc în trup, în timp ce cetățenii statului ceresc trăiesc în spiritul lui Dumnezeu. Această stare divină apare mai clar de pe vremea lui Avraam și a regilor Samuel și David până la I. Hristos. Statul pământesc începe deja din vremea fratricidului lui Cain3), și se formează în primele monarhii: Sicione, Egipt și Asiria, cărora li se alătură ulterior statul mondial roman. Scopul final atât al stării pământești, cât și al celei cerești, conform învățăturilor lui Augustin, este pacea. Statul pământesc caută această lume în existența lucrurilor necesare vieții temporare, în dreptul consimțământului cetățenilor în raport cu dominația și ascultarea. Dimpotrivă, statul ceresc găseşte această pace în societatea credincioşilor în Dumnezeu4). Dar încă nu-

4) Enarrai, în Psalm 57. IV. opp. Editați | × Anvers 1700. p. 404

a) Urechea August, despre cetatea lui Dumnezeu cartea 22 de lucrări ale lui B. Sadler. Ingolsladt. 1737

3) Loc. oraș carte Capitolul 15 1. p. 4. „De aceea este scris despre Cain, care a întemeiat cetatea: Du-te! dar nu s-a instalat ca străin. Căci cetăţenii sfinţilor sunt sus, deşi aici naşte cetăţeni, printre care va locui până la venirea împărăţiei lui.

4) Despre cetatea lui Dumnezeu, lib. 19 c· 13. »Pacea corpului este deci reglată de temperatura părţilor. Pace irațională a sufletului, odihnă ordonată a afecțiunilor. Pacea sufletului rațional, acordul ordonat al gândirii și al acțiunii. Pacea trupului și sufletului, viața ordonată și sănătatea sufletului. Pacea omului muritor și ascultarea lui Dumnezeu ordonate în credință sub legea veșnică. Liniștea ordonată a casei era determinată de concordanța locuitorilor și de ascultare. Pacea statului este ordonată de concordia cetățenilor de a le stăpâni și de a le asculta. Pacea cerească, societatea cea mai ordonată și armonioasă de a ne bucura de Dumnezeu și unii pe alții în Dumnezeu. Pacea și ordinea tuturor lucrurilor. Ordinea este aranjarea lucrurilor egale și inegale, atribuindu-i fiecăruia locul său.

împărăția cerurilor este închisă, ca un rătăcitor, în stare pământească, se supune săpăturilor acestuia din urmă de dragul armoniei. Ridicându-se deasupra tuturor stărilor pământești individuale, împărăția cerească de aici are un singur scop - să unească cetățenii statului pământesc prin scopuri cerești și să conducă lumea pământească către lumea cerească în acest fel. Ideea unei păci universale, atât în ordinea pământească, cât și în cea cerească a lucrurilor, constituie astfel gândul principal al lui Augustin în glorioasa sa lucrare de civiiate Dei. reprezentând prima încercare de istorie fiyusofii.

Toma de Aquino. (1224-1274).

§ 32.

Dintre filozofii Evului Mediu, Thomas Aquino merită o atenție deosebită. El și-a expus gândurile despre drept și stat în două lucrări: Somma theologiae și De regimine principum. Pentru a determina esența adevărului și tipurile sale, Aquino îl urmează pe Aristotel. Esența adevărului, spre deosebire de alte virtuți, este, conform învățăturilor lui Aquino, că aranjează o anumită ordine în relațiile reciproce ale oamenilor între ei și adoptă între ei o anumită egalitate (aequalitas), pe baza căreia fiecare primește ceea ce ar trebui; între timp, precum alte virtuți consideră o persoană în raport cu ea și cu sine, având ca scop perfecțiunea sa interioară. Obiectul adevărului este așadar corect. Corect, numim ceea ce egalizează relațiile oamenilor. Acesta din urmă apare fie pe baza însăși esenței lucrului, din care se naște conceptul de drept natural (jus naturale), fie pe baza unui acord, atât între indivizi, cât și prin acordul întregului popor (ex. condicto publico), din care decurge postularea unui alt drept (jus positivam). O astfel de definiție a naturalului

*) Despre el, vezi Stãudlin Geschichte der Sittenlehre Jcsu IV partea pp. 337-389. Vezi, de asemenea, Geschichte der Moralphilosophie p. 49 și e, Tennemanns Geschichte der Philosophie cap. 2. p. 552. Rixner Geschichte der Philosophie cap. П. §46-50. Kriigs philos. Wărterbuch partea IV sub cuvintele lui Tomas von Aquino

a dreptului rezidențial amintește de memoria lui Aristotel. Viziunea lui Aquino asupra dreptului popular (jus gentium) este în concordanță cu cea a lui Ulpian.

§ 33.

Doctrina dreptului constituie axa teoriei dreptului a lui Thomas Aquino. Legea, conform definiției sale, este o regulă sau prescripție a rațiunii practice, care servește drept normă pentru acțiunile noastre și pornind de la persoana supremă. El distinge trei tipuri de înmormântare: legea eternă, legea naturală și legea umană. Legea veșnică (Lex aderna), ca cea mai înaltă, este mintea care stăpânește

asupra lumii, odihnindu-se în duhul lui Dumnezeu* 2). Întreaga lume este supusă legii veșnice, ca voință a lui Dumnezeu (voluntas Doi idem est, quod lex aeterna), pe care o guvernează, așa cum duhul nostru guvernează oasele trupului nostru. Toate normele vin de la el. Omul în special se află sub această lege, nu numai prin natura sa fizică, ci și în virtutea cunoașterii ei. Prin urmare, în fiecare ființă rațională se ascunde o înclinație spre ceea ce este în conformitate cu legea eternă. Dar printre cei răi, năzuinţa spre bine este înăbuşită de patimi4). Amprenta legii veșnice în creaturile raționale (parlicipatio legis aeternae in raționali creatura), ca o rază de lumină divină în noi, este o lege naturală (lex naturalis), care se exprimă și în toate prescripțiile morale ale Sf. scrieri. Epistola către Romani 5) spune că neamurile, neavând lege, o împlinesc prin fire. De aici este deja posibil să începem, spune Aquino, despre existența unei „săpături” naturale, cu ajutorul căreia putem distinge binele de rău. Tot ceea ce se află în sfera naturii raționale a omului aparține legii naturale. În aceeași sferă a naturalului

*) Sm. de mai sus

2) Sistemul de guvernare al lumii întregi care se ridică în mintea divină. Suma teologiei în prima a doua întrebare. 91 · 93. 94. al doilea din a doua căutare 57.

3) Deși nu a existat, nu a existat.

4) Întrebare. 93. art. 1-6

6) Ap. Pavla a cântat, la Roma. Capitolul II p. 14. „Neamurile care nu au lege fac în mod firesc cele ce sunt din lege: cei din soiul lui, care nu au lege, sunt ei înșiși legea”.

6) Întrebare. 94. art. I-IV

Înmormântarea include toate înclinațiile naturale — autoconservarea, relațiile sexuale, educația copiilor etc., deoarece acestea sunt în concordanță cu natura noastră organică. Deși preceptele acestei legi sunt diferite, totuși toate pot fi reduse la un singur precept principal - luptă spre bine și evită răul. Din aceasta se poate observa că există o singură groapă naturală, neschimbătoare în principiile sale generale, care nu poate fi smulsă din inimile oamenilor. Schimbările sale pot avea loc în două moduri; sau ceva poate fi adăugat la el, pe baza unor utilizări lacome, sau omis, prin care nu face decât să diminueze. Aceste schimbări apar ca urmare a poziției rațiunii practice, cea mai înaltă dintre care, deși este asemănătoare conștiinței tuturor, dar cu cât se pierde mai mult în particularități, cu atât cunoașterea ei a adevărului este mai nesigură. Acest lucru se poate întâmpla mai ales când obiceiurile și pasiunile proaste estompează lumina rațiunii. Deci, vechii germani, potrivit lui Cezar, consideră că este permis să jefuiești pe stradă, deși aceasta este o încălcare completă a legii naturale. Pe lângă lex aeterna și Ie'x naluralis, Aquino acceptă și lex quaedam ab honainibus inventa.

Ultimul, adică legea umană, se referă la natural, ca fiind executarea sa cea mai apropiată. Sarcina lui este de a aranja relațiile private ale persoanelor individuale conform principiilor de bază ale dreptului natural. Prin urmare, orice lege umană adevărată trebuie dedusă din legea naturală și aceasta se face în două moduri: fie prin simpla inferență (per conclusionem), fie prin determinarea a ceea ce rămâne încă nedeterminat (per detenniiiahonem). Dar, pe măsură ce mintea practică se ocupă de activitățile umane mai accidentale, este clar de ce săpăturile umane nu pot avea pretenția de a avea o precizie și bunătate deplină.

§ 34.

În doctrina statului, Aquino îl urmează și pe Aristotel în multe feluri. Omul, conform învățăturilor lui Aquino, este numit, nu numai prin natura sa fizică, ci și prin spiritual, pentru viața socială. Op este în primul rând o ființă care are nevoie de ajutorul celorlalți, o ființă care este lipsită chiar și de instinctul de autoconservare. Particularitatea unei persoane, ca și întreaga sa viață spirituală în general, face

uniunea socială necesară. Unirea de stat este deci conformă cu natura1). Toată puterea în stat vine de la Dumnezeu. Oh este ultima temelie atât a tuturor fenomenelor lumii, cât și a stăpânirii pământești. Acțiunea zeității se dezvăluie atât în lumea corporală, cât și între ființele spirituale. Scopul statului este viața virtuoasă a cetățenilor. Pentru stat sunt necesare și elemente materiale: cumpătarea climatului, o bogăție de mijloace de subzistență etc. În ceea ce privește forma de guvernare, Aquino, ca și Aristotel, consideră justă acea formă de guvernare, care are ca scop: binele comun. Acolo unde acest scop nu este atins, acolo, dacă guvernul este în mâinile unuia, domnește tirania; în mâinile mai multor, oligarhia; dacă este împărțit între toți, democrația. Odată cu realizarea corectă a scopului, se formează trei forme corecte de guvernare: monarhia, aristocrația și iolația. Cea mai bună formă de guvernare este cea a uneia, dacă nu se transformă în tiranie. Prin urmare, monarhia trebuie limitată'* 2). Legea divină trebuie să fie norma în guvernarea oamenilor. Dar, așa cum Dumnezeu îi conduce pe oameni nu pentru el însuși, ci pentru binele lor, atunci scopul unui conducător secular ar trebui să fie nu numai binele său, ci și binele întregului stat. Membrii societății, așadar, trebuie să fie de acord cu șeful onago-ului, iar între amândoi trebuie să existe o ordine corectă. Starea pământească constituie astfel, conform învățăturilor lui Aquino, o etapă de pregătire pentru fericirea veșnică în împărăția cerească. Aceasta din urmă constituie sfera controlului divin. Puterea spirituală este deci mai înaltă decât seculară în tărâm, deoarece conduce o persoană către împărăția cerească. „Stăpânirea lui I. Hristos, care a început deja odată cu nașterea sa și fiind înălțată mai presus de orice. guvernarea statului pământesc, continuă până la sfârșitul timpurilor3).

Aceasta este doctrina dreptului și starea reprezentantului filozofiei din Evul Mediu Thomas Akvpno. Și nici aici încă nu găsim corect în sensul propriu. Aquino ia în considerare doar regulile morale ale vieții, nu și cele legale.

*) Do regimino principum. LI s. 1. 1. IV. Cu. 3.

2) De regimino principum cap. 16.

3) L. 1. c. 4.6.c-7-9. c. 10.11.

combina. Într-o analiză precisă a lex aeterna, Aquino abordează viziunea dreptului ca normă obiectivă. Dar și aici voința lui Dumnezeu este temelia principală a tot ceea ce este bun și drept.

§ 35.

Complet în spiritul lui Thomas Aquino, s-au format studii despre legea naturală și legea noilor scolastici: Dominic Scoto1), Bolonnet * 2), Molina3), Lessia4) și Suaretz5). Și printre ele, legea a fost amestecată cu teologia morală, rațiunea și revelația sunt recunoscute ca surse de cunoaștere a binelui moral, iar legile naturale, ca și poruncile, sunt cuprinse în Decalogul mozaic. Aceste principii de bază au rămas dominante chiar și după împărțirea bisericilor și au dat direcție dezvoltării lor ulterioare, după cum reiese din lucrările lui Melanchthon6). Deci, deja bonnes Duns Scolus propune întrebarea — sunt poruncile Decalogului toate legile naturale? El răspunde afirmativ la această întrebare, căci poruncile cuprinse în Decalog sunt ele însele clare, ca și legea naturală, astfel încât voința trebuie să le urmeze în mod firesc. Legile naturale ale lui Melanchthon sunt, de asemenea, ipsae leges decalogi. Prin urmare, legea naturală este legea lui Dumnezeu, filosofia morală este în general o parte a legii lui Dumnezeu. Dar cum legea naturală este scrisă în inimile noastre, legea naturală este o lege neschimbătoare. Aceeași direcție a lui Melanchthon a fost urmată de Nikolai Gemming8) și Balthasar Meissner9).

Dar nu numai scriitorii teologici au urmat direcția,

') Do justiția el jure I. 1. qu. 3. art. 1.

2) (t 1585) Albertus Bolognetus—De lege, jure et aquilate in tract. Bacsis. 289. ed. pr. Cartea Este vorba 1584

3) (f 1601) Ludovicus Molina—Trate de drept şi drept 1. dispută. 3. Neo. 2. 5

4) (f 1623) Lconhardus Lessius—De justit. și dreapta lib. II. Decalaj. 2. disp. 2.

s) (f 1617) F. Suarez — Despre legi și Dumnezeu dătătorul de legi.'! 2. c. 19

6) Filosofie morală cartea a doua. 1538. p. 68-103.

7) Cm. Staudlin Gcschichte der Moralphilosophie str. 553-558.

i) De lege nahirae apodictica incthodus. Wiltenberg. 1566. — A fost elev al lui Melanchthon.

!') Tract. de legib. Wiltenberg, 1616.

dat de Părinţii Bisericii şi Scolastici; observăm o tendință similară și la primii avocați ai vremii: Stephanie1), Gentilis2), Selden3), Oldendorp4) și Veniamin Winkier5). În Wiikier, Iex humana constituie un drept al omului propriu6). Esența naturii umane, după Winckier, nu constă în corupția care, după căderea omului, i-a pătruns trupul și sufletul, ci în starea inițial perfectă a sufletului său și a ta. Păcatul nu aparține esenței naturii noastre; el este ceva întâmplător. Omul are o lege a rațiunii, care se numește lege naturală, deoarece aparține esenței naturii umane. Această lege, ca prima și adevărata lege umană care guvernează viața noastră, a fost dată omului de Dumnezeu însuși. Dar el este slăbit de legea păcatului. Omul se află astfel sub stăpânirea unei legi duble: legea rațiunii și legea naturii animale. Dacă, în lupta acestor două principii, rațiunea prevalează, atunci omul se află atunci sub stăpânirea adevăratei sale legi naturale; altfel omul se comporta ca alte animale neinteligente. Rațiunea este așadar adevărata lege naturală a vieții umane. Rațiunea pură și natura umană nu se străduiesc niciodată pentru Zu, pentru că ele sunt întotdeauna de acord cu voința lui Dumnezeu. Prin urmare, ascultarea lui Dumnezeu și a rațiunii este echivalentă.

Legea umană, Iex humana, el o împarte în natural și civil. El împarte legea naturală în jus naturale pries și posterius. Prin primele 7) (adică prias) el înțelege poruncile lui Dumnezeu și poruncile rațiunii, care trezesc în noi dragoste pentru Dumnezeu și aproapele. Această iubire în viața publică se dezvăluie prin dispoziție și dorință reciprocă

Ch Methodica tra da tio de arle júris. 1615.

2) De jure belli—1612.

3) Di jure naturali et gentium juxta disciplinam Ebraeorum lib. VII. 1629.

*) Εισαγωγή s. Elemaular a fi introdus, jur. nalur gen și civil 1539

5) prima carte de drept V. 1615..

6) Lib. cilindru 1. cap. 7. p. 45.

') Lib. III. cap. 1.

bine unul pentru altul1) · Acest drept se numeste firesc pentru ca este. fără asistența persoanei însăși, înscrisă în mod natural !. vi. inimile noastre, drept drept al naturii noastre adevărate, depravate. Sub jus nalurae posterius en gros. înţelege legea poporului. Căderea, încălcând uniunea familială a unei persoane și comuniunea de proprietate, rudele diferitelor instituții, cum ar fi: diferența de proprietate, anumite modalități de dobândire a proprietății, inegalitatea introdusă, războaiele etc., care nu include așa-numitul jus gentiuin * 2).

Aproape aceeași diviziune o găsim și în (învățatul spaniol) Ferd. Vasquez (Vpmrichv); el împarte jus genlium în jus gentiui, pi-miariuin și seeiinilarium. Prin primul el înseamnă jus pi-tiirae propriu-zis, prin al doilea înseamnă legi civile. Astfel, întregul domeniu de aplicare al dreptului în această perioadă de separare era dreptul Divin și al omului; acesta din urmă în natural (jus nalurae), popular (jus gcntiimi) și civil (jus civile). Dar nu au fost stabilite granițe între acestea din urmă, astfel încât acestea au fost adesea confundate.

§ 36.

În studiile filozofice ale dreptului și ale stării din Evul Mediu, predominanța elementului religios este vizibilă peste tot. Legea era amestecată cu religia, voința lui Dumnezeu era venerată ca singura sursă a moralității, măsura și norma a tot ceea ce este drept. Domeniul filosofiei medievale este, în general, viața interioară, religioasă a omului. Părinții Bisericii îl considerau pe om mai mult în raport cu viața lui viitoare decât cu cea prezentă. Ei bine, ceea ce spun teologii de atunci despre relațiile lumești exterioare ale omului, ei se trag, adesea fără nicio schimbare, din filosofia lumii antice. În asemenea condiții, este evident că conceptele filosofice medievale de drept și de stat nu puteau primi o dezvoltare științifică independentă. În ciuda acestui fapt, ar fi nedrept să afirmăm că ideile înalte ale doctrinei creștine nu aveau

1) Ibilem.

2) lib. W.

3) Conlrovers. ilustrare lib. II. capac. 54. §2-6.

influență benefică atât asupra științelor renaștere cât și asupra vieții însăși a oamenilor. II într-adevăr, creștinismul a cuprins în sine transformarea ordinii sociale și a fost începutul unei noi civilizații *). A atacat sursa tuturor nenorocirilor din viața socială – iubirea de sine, încercând să o depășească cu legea iubirii. Dragostea de sine dă naștere la dușmănie între oameni, în timp ce iubirea îi împacă și îi unește. Egoismul se dezvăluie într-o pasiune pentru plăceri, pentru lux, în timp ce iubirea aduce un sacrificiu

vesel pentru fericirea lumii. Și câte fructe ar putea proveni dintr-o sămânță atât de bună? La începutul său, creștinismul a adus deja participarea vindecătoare la sărăcia suferindă. Lumea antică nu cunoștea instituțiile caritabile ale vremurilor creștine. Averile oamenilor de aici au fost strict împărțite, astfel încât paria și proletarul au trebuit să se supună cu răbdare soartei lor grele. Dar de pe vremea când creștinismul a intrat în lumea statului, au început să construiască spitale pentru omenirea suferindă, instituții pentru orfanii săraci și bătrâni neputincioși etc. Creștinismul cerea smerenie celor bogați și puternici, dar a redat demnitatea unei persoane săracilor. si slaba.

La fel ca asupra indivizilor, la fel și asupra națiunilor întregi, creștinismul a trebuit să-și testeze puterea profundă în raport cu publicul. Deja Montesquieu a constatat că introducerea unui anumit drept de stat și popular, ca binefacere a creștinismului, a fost motivul pentru care învingătorii acordă acum învinsului viața, proprietatea, legile, libertatea și religia * 2). În antichitate, toate virtuțile (individuale) ale indivizilor erau sacrificate frumuseții și gloriei statului; Creștinismul, pe de altă parte, cere de la indivizi doar acel angajament față de stat, care este în concordanță cu îndatoririle unei persoane față de Dumnezeu. În acest spirit, a stabilit relația autorităților cu subordonații, dintre care primii, prin voia lui Dumnezeu, să conducă, cei din urmă să se supună. Chemarea supremului

') A se vedea Boss über den Einfluss des Chrislenthums auf Recht und Staat. Freiburg. 1841. În prima parte a acestei lucrări, autorul examinează în mod specific influența creștinismului asupra Evului Mediu, expunând și teoriile părinților și filosofilor bisericii din acest timp.

2) L'Esprit des Lois. liv. 24 Cap. 3.

3) Ad Ephes. Cu. VI. 5-10.

puterea, ca și orice funcție publică, este considerată în lumea creștină ca o datorie încredințată de Dumnezeu însuși, de a cărei îndeplinire atentă este răspunzător fiecare în fața judecătorului divin. Prin urmare, biserica, la încoronarea regilor, seamănă cu i. lor despre importanta demnitate şi măreţie a chemării regale, despre greutăţile şi pericolele slujbei sale1).

Lumea antică considera crima mai mult din partea ei exterioară, ca o încălcare a egalității sau a adevărului în relațiile sociale ale oamenilor; Creștinismul, acordând atenție laturii interioare a crimei, a privit-o ca pe o răzvrătire împotriva voinței lui Dumnezeu și o încălcare a poruncilor divine. Prin urmare, biserica a stabilit scopul pedepsei în principal în îndreptarea și împăcarea criminalului cu voia lui Dumnezeu. În același scop, păcătoșilor care se pocăiesc care recurgeau la altarele ei li s-a dat azil (Azil) de către biserică. Lumea antică a acordat mai multă atenție consecințelor obiective ale

pedepsei, biserica a acordat mai multă atenție laturii subiective – voinței criminalului. Conform conceptului de lume creștină, pocăința unui criminal este o expresie a satisfacției pentru vinovăția sa. Îndreptarea criminalului trebuie să-l readucă în armonie cu lumea morală; pedeapsa publică trebuie să-l împace cu societatea. În disputele juridice civile, biserica a înlocuit folosirea luptei și așa-zisa judecată a lui Dumnezeu ca dovezi legale și a încercat să oprească abuzul de jurământ în acest proces. În plus, ea a înmuiat condiția celor neliberi, le-a făcut viața de familie accesibilă și a declarat sclavia ca fiind nedreaptă. Astfel, și în domeniul dreptului civil, Biserica și-a păstrat vocația morală, direcția ideală și a încercat să se pregătească pentru victoria dreptului material asupra dreptului pur formal. Ea a interzis luarea de dobânzi excesive la împrumuturi și a favorizat instituțiile care preveniu astfel de abuzuri. Caracterul obligatoriu al contractelor nu mai depindea doar de forme, iar jurământul a devenit o recunoaștere conștiincioasă și strictă din punct de vedere religios.

') Concil. Paris. IV. lib. Este. 3. IL p. 1. 2, 5. Pontif, bom. t. A.

d. coronai. Walter Lehrbuch des Kirchenrechts. Bonn. 1836. § 337. Chateaubriand: Genie du christianisme, P. IV. I. VI. cap 11.

Lumea creștină are așadar un caracter cu totul diferit de cel al lumii antice. În timp ce la Roma legea națională antică, jus civile, acționa cu toată severitatea, legea lumii creștine includea deja inițial dreptatea și îngăduința, pacea și protecția în raport cu individul. Între timp, întrucât legea romană a familiei dădea capului familiei o putere strictă, nelimitată asupra membrilor ongo-ului, prin dreptul lumii creștine, tatăl este reprezentantul și protectorul familiei sale. Familia formează aici o societate juridică apropiată în care toată lumea are grijă unii de alții. Soția nu mai este sclava soțului ei, așa cum era în antichitate. Căsătoria în lumea creștină este o uniune morală sfințită de biserică, care are caracter de inseparabilitate.

Deci legea și statul în această perioadă au fost impregnate de legea creștinismului. Legea a recunoscut, în primul rând, asemănarea unei persoane cu Dumnezeu, pe baza căreia s-a stabilit adevărata idee a personalității unei persoane, în urma căreia nici o singură instituție socială nu ar trebui să tindă să umilească o persoană sau să-i distrugă. morală înaltă. vocaţie. Dacă știința renașteto are ar recunoaște acest spirit înalt al creștinismului asupra ei însuși, atunci ar aduce rezultate mai reconfortante pentru spiritul uman decât idealismul, a cărui lege este pur formală, fără conținut, sau realism, a cărui lege materială nu are fundament moral.

În ideea Evului Mediu, în care legea divină este considerată prototipul întregii legi de pe pământ, exista deja germenul celor mai înalte vederi asupra dreptului. Această idee trebuia asimilată și dezvoltată în plinătatea ei divină, drept urmare știința și istoria ar fi fost

roade mai îmbucurătoare pentru viață. Școala creștin-istorică a timpului prezent a recunoscut din nou importanța acestei idei și s-a străduit să o dezvolte în raport cu dispozițiile private; dar ideea nu a ajuns încă la o dezvoltare clară și științifică aici.

Determinarea relației dintre o ființă dreaptă și religie și moralitate va fi sarcina imediată a următoarei perioade de timp.

PERIOADA III.

TIMP NOU.

ELEMENTE OBIECTIVE (REALE) ȘI SUBIECTIVE (IDEALE).

RAŢIONALISM.

INTRODUCERE.

§ 37.

Odată cu trezirea spiritului uman în secolul al XVI-lea cu ocazia independenței, pentru cercetarea filozofică, în general, părea posibilă o dublă cale: spiritul uman, recunoscând lumea obiectivă din afara lui, a încercat să înțeleagă viața interioară și ultim. scopul tuturor ființelor lumii prin experiență sau, pornind de la sine, sursa tuturor cunoașterii a furnizat minții sale. Atât una, cât și cealaltă direcție a noii filozofii și-au început cercetările cu scepticism. Adepţii filozofiei experienţiale predominante în Anglia şi Franţa, şi fondate de cancelarul Angliei, Bacon de Verulam, 1) resping cunoaşterea a priori. Ne dobândim cunoștințele despre obiecte din experiență, prin simțurile externe. Sufletul uman nu conține idei înnăscute; conform ippeiae ideae era principala prevedere a sistemului

') Genul. 156ï, d. 1626. De dignitafe et augmentas scienliarum. <623.

I.ticid. Băţ. 1652. 12. si Argent. 1654. 8. În vremurile moderne, a fost adesea publicată de Dupin: 1806, 1832 și 1824. Împotriva lui Bacon, contele de Maistre a argumentat în lucrarea care a fost publicată după moartea sa: Examen de la Philosophie ile Bacon. Paris. 1836. 2. vol. 8.

Locke. Dobândim concepte despre lucruri prin educație și exemplu. Între timp, pe măsură ce englezii au fost reduși de scepticism la empirism, francezii, respingând spiritualul în general, au ajuns la materialism. Cu toate acestea, ambele națiuni - britanicii și francezii, în ciuda unor particularități în direcțiile lor, au avut o influență frecventă unul asupra celuilalt.

Adepții filosofiei speculative întemeiate de Descartes1) și-au început investigațiile filozofice tot cu îndoială, dar cu îndoială cu privire

la realitatea a tot ceea ce primim prin experiență, tradiție, revelație și istorie. Cogito ergo som este prima propoziție a lui Descartes, din care s-a dezvoltat întreaga nouă filozofie speculativă germană. Astfel, filozofii Angliei și Franței din această perioadă se îndoiau de adevărul lumii spirituale; Filosofii germani, dimpotrivă, se îndoiesc de adevărul lumii sensibile. Ei se întorc din nou la ideea pură și încearcă să găsească principiul spiritual în materia însăși. Ei privesc natura ca pe o formă sau o expresie a spiritului. În conformitate cu filosofia în general, s-au dezvoltat și conceptele filozofice ale dreptului și ale statului.

În perioadele anterioare, raporturile juridice erau considerate ca ceva dat; despre baza rațională a drepturilor omului în general, de fapt nu a fost încă nicio întrebare. Lumea antică considera o persoană doar în raport cu statul, Evul Mediu - în raport cu biserica; nu se punea problema unui om în sine. Gândul principal al noului timp, dimpotrivă, a fost libertatea individuală a omului, abstrasă de toate prevederile sale concrete. Studiile filozofice ale noului timp asupra dreptului și statului au început cu o concepție pură a existenței omului, ca primă bază a tuturor drepturilor și pretențiilor sale. Au apărut întrebări despre drepturile înnăscute ale unei persoane ca persoană, despre relațiile sale juridice cu alte persoane și despre întemeierea uniunilor sociale.

Filosofia experimentată, răspunzând la aceste întrebări, a recunoscut izvorul dreptului ca natură a omului, așa cum se manifestă în lumea experimentată; Prin urmare, deși a recunoscut dreptul rațional, nu a putut să-l deducă din însuși conceptul de drept, pe calea rațiunii. materialism, cum

') Genul. 1596 d. 1650 Remili Dos-Carrie epistolae. Pars I. Ãmstelodaini, 1682, şi al său Tractalus de passionibus animae.

dezvoltarea ulterioară a empirismului, a respins complet spiritul sau rațiunea dreptului. Legea rezonabilă, după conceptul materialiştilor, nu există deloc: ceea ce numim drept este doar rodul arbitrarului.

Dimpotrivă, filosofia speculativă, având recunoscut legea rațională și construind-o pe baza rațiunii, derivă legea din conceptul însuși, prin modul de gândire. Această metodă de derivare este de fapt filozofică. Din aceasta rezultă clar că numai printre gânditorii germani filosofia dreptului este strâns legată de filosofia în general, astfel încât fiecare nou sistem filosofic include în general un nou sistem filosofic de drept, deoarece conceptele individuale decurg din totalitatea conceptelor, adică , din întregul sistem al filosofiei.

§ 38.

Deja la începutul acestei perioade remarcăm dorința de a da dreptului existența unei științe independente, în afara religiei și moralității. Lumea antică nu cunoștea încă definiția exactă a conceptului de bunătate morală; în ideea binelui cel mai înalt se află aici atât

morala, cât și legea; ideea de bine a explicat dreptul. Evul Mediu a găsit legile dreptului natural în cele 10 porunci și, prin urmare, nu știa încă nimic despre separarea îndatoririlor pur interne, morale, de cele externe, obligatorii; și numai în vremurile moderne este separarea acestor două domenii: morală și drept. Devenită o știință specială sub denumirea de moralitate naturală, fiziologia dreptului în secolul al XVII-lea ne prezintă încă un amestec de principii morale și politice și diverse note psihologice. Prima încercare de separare perfectă a dreptului natural propriu-zis, ca sistem de îndatoriri obligatorii, de morală și politică a fost făcută de Toma. Astfel, abia la începutul secolului al XVIII-lea (1705) filosofia dreptului și-a atins demnitatea independentă și s-a ridicat la nivelul unei științe libere, independente. Această tendință a rămas dominantă în Germania chiar și după răspândirea filozofiei critice a lui Kant și a școlilor care l-au urmat. În restul Europei, dreptul natural, ca știință, a fost puțin cultivat; în Italia, Anglia, Franța s-au angajat în principal în politică. Cu toate acestea, sistemele morale ale școlilor filozofice din Anglia și Franța conțin și fundamentele teoriilor dreptului, prin urmare

istoria filozofiei dreptului trebuie să le acorde şi ea atenţia cuvenită.

Pe baza celor de mai sus, istoria sistemelor juridice filozofice ale noului timp poate fi împărțită în 3 secțiuni:

1. Istoria dreptului natural propriu-zis (în principal în Germania) de la Hugo Grecia până la Kant.

2. Teorii de drept ale școlilor filozofice senzaționaliste din Anglia în Franța.

3. Direcția speculativă a dreptului natural abstract al raționaliștilor germani încă de pe vremea lui Kant.

Înainte de a trece la prezentarea istoriei dreptului natural propriu-zis, trebuie să menționăm câțiva dintre cei mai importanți scriitori politici ai secolului al XVI-lea care l-au precedat pe Hugo Grotius. În fruntea unor asemenea scriitori se află Machiavelli1) (Nicolo Machiavelli). Relațiile artificiale și apoi lupta dintre statele italiene, precum și un studiu amănunțit al lumii antice, au dat naștere opiniilor lui Machiavelli, pe care le-a expus în principal în două lucrări: Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio și il Principe * 2). Machiavelli, ca și celebrul om de stat florentin, a fost un reprezentant fidel al imaginii mentale a timpului său, când viclenia și înșelăciunea erau considerate primele virtuți ale omului de stat. Întristat de umilirea frumoasei sale patrii, ai cărei locuitori erau superiori în spirit și educație altor popoare ale Europei, Machiavelli, în prima sa lucrare discorsi, încearcă să arate ce a fost cândva patria sa și ce ar trebui să fie din nou. În al doilea il principe, el arată căile prin care, prin viclenie sau aceasta, trebuie să urmeze un prinț care vrea să dobândească stăpânirea și să stabilească un stat puternic.

În ambele scrieri, Machiavelli urmează o direcție falsă. Machiavelli preferă destul de temeinic republicile antice, relativ

*) Genul. 1469 d. 1527.

2) Il principe, Venecia, 1515. A fost tradus în toate limbile europene cunoscute.

abuzurile cehe, care predominau pe vremea lui în republicile italiene; dar se înșeală crezând că participarea la guvernare este!” singurul semn de libertate. Principe, unde domnește!. un spirit mai monarhic, de asemenea, nu conține în sine prevederile corecte pentru întemeierea unei monarhii sau pentru eliberarea ei de neajunsuri. În general, învățăturile lui Machiavelli sunt îndreptate către acțiunile indivizilor și relațiile acestora cu indivizii sau spre lupta partidelor, iar libertatea personală, în conformitate cu viziunea lumii antice, este sacrificată cauzei scopurilor universale. . O astfel de artă de stat, luptă doar pentru util, chiar dacă împotriva tuturor legilor moralei, a fost numită după fondatorul Onago - machiavelianism. Acest spirit este deosebit de remarcat în a doua sa lucrare, il principe1 2). Cu Machiavelli încep de obicei istoria politicii ca știință; în istoria filozofiei dreptului, foarte puțini îi dau loc.

§ 39.

Nemulțumirea față de situația actuală, care l-a determinat pe Machiavelian să caute ajutor în politica păgână, a dat prilej și cancelarului englez Thomas Morus (englez Th. de More) să prezinte în utopia sa idealul, statul. Eseul său: despre cea mai bună structură a statului și pe noua insulă a utopiei3), este

1) Toți gânditorii nobili din ultimele trei secole l-au atacat cu fervoare. In orice caz!" deja un eseu de Just. Lipsius, politi corum sive civili * doclrinae libri VI (1595) este parțial îndreptată împotriva lui Machiavelli.

2) S-a vorbit mult despre adevăratul sens al acestei lucrări: Cp. Krug pillos. WSrterbiich Part II p. 664. L'Histoire de Macchiavel par V. Périés. Mlcauley într-o parte a Edinburgh Review, tradusă în 23 No. Revue britanique (1831). Lerminier philosophie du droit, vol. II. liv. IV. cap. 5. Gervinus historische Scbnften, Frankf. 1333- FA Schlosser și GA Bereht Arhiv fiir Geschichle. V Bd. S. 435-450. Frederic cel Mare a scris și împotriva princ re—Anti-Macchiavel ou examen du princle de Macchiavel avec des notes historiques et critiques. 1740. La Haye. 1. V. 8. În 1816 apare o traducere franceză a Principelui la Paris, cu note de Napol. Bonaparte. Scrisorile recent deschise ale lui Machiavelli au fost traduse de Leu. 1826.

3) De optino reip. statue de que nova insula utopia, 1516; în 1517

o imitaţie a operei lui Platon? της πολιτείας. Ignorând realitatea, Thomas Morus, în ideea sa despre stat, a schiţat cu îndrăzneală o imagine fantastică a unei structuri irealizabile. Deci de exemplu el cere aici egalitate de proprietate, drepturi, îmbrăcăminte etc.

§ 40.

Al treilea din această serie, pe care trebuie să-l menţionăm aici, este francezul Jean Bodin (J. Bodinus). În şase cărţi despre stat * 2) Boden încearcă să investigheze problema originii, formării şi declinului statelor, precum şi structura şi managementul acestora. În studiile sale, influenţa ideilor timpului său şi a învăţăturilor politice ale lui Aristotel este pretutindeni remarcabilă. Începuturile după care se ghidează nu sunt de puţine ori confuze şi neclare. Bodepe, în unele privinţe, a fost predecesorul lui Vico la Montesquieu; deci deja în el găsim doctrina influenţei climei şi a bogăţiei sau a sărăciei asupra structurii şi legilor statului. Cealaltă lucrare a lui, Jurìs universi distribulio, este o încercare slabă de a sistematiza ştiinţa dreptului pe linii filozofice. Bodin a servit drept model unor politicieni ai secolului al XVII-lea şi nu pare să merite un verdict atât de strict pe care l-au pronunţat oamenii de ştiinţă din timpurile moderne3).

şi 1518 la Basel publicat de prietenul său Erasmus; tradus în engleză de R. Robinson, 1515. În franceză Guedeville, Leiden, 1715, Amsterdam, 1730; til. Rousseau, 1780 şi 1789. Biografia lui Morus editată de Rudgart. Rudhart. Thomas Monis aus den Quellen bearbeitet Nürenberg. 1829. Cuvântul utopie este compus din cuvintele greceşti ¿ (nu) şi τόπος loc, adică o ţară care nu există nicăieri. T. Morus 1480 t 1538.

i) J. genul Bodinus. in 1530 si mintea. la procuratorul regal din Laon în 1596.

2) De la republique, Paris 1576. Tradus în engleză, a fost luat ca ghid (de politică) la Cambridge. Acest lucru a determinat însuşi scriitorul să o traducă în latină, ceea ce a făcut în 1584 la Paris. O critică destul de reuşită a Republicii Bodin poate fi găsită în Lerminier în Introduction générale, cap. YI; tot în Condorset: în Bibliothèque de Thomtne public. 1789.t. I.p. 76-152.

3) Raumer-über die Gesehichtliche Entwickelung der Begriffe von

CAPITOLUL I

Istoria dreptului natural propriu-zis (în principal în Germania) de la Hugo Grecia până la Kant.

§ 41.

Pe vremea când popoarele creştine îşi apărau credinţele religioase pe câmpurile de luptă sângeroase, umanitatea europeană a pierdut unitatea

interioară a credinței, ceea ce a rupt legătura care lega statele creștine ale Europei. Într-o asemenea stare a popoarelor germane era necesară măcar o alianță externă, care să țină împreună pe cei divizați. Era necesar să se găsească principiile de bază care să unească din nou elementele separate organic ale lumii germane. Dar niciunul dintre sistemele de drept din secolul al XVII-lea nu conținea astfel de începuturi. Unul dintre cei mai experimentați oameni de stat ai vremii, Iliig de Grooi,1), mai cunoscut sub numele de Hugo Grotius, și-a pus sarcina de a găsi astfel de prevederi fundamentale ale legii. Astfel, fundamentul întregii științe a dreptului din noua perioadă de timp a fost pus în Olanda de către Hugo Grotius.

Hugo Grotius* 2).

§ 42.

Hugo Grotius și-a expus gândurile despre drept și stat în

Recht, Staat uod Politili. Leipzig. 1832 стр. 30. Es fehlt nicht an einzelnen guten Beinerkungen, aber die Aristotelische Politik hat zu viel Einfluss, Mit-telalter und Christenlhum ist im Grossen wenig versstanden und gowürdigt, und manches Historische irrig erzãhlt*. Еще строже суждеіе Изамберта, tabelul progresului dreptului public, стр. 80: „Bodiu nu are idei și chiar mai puține principii, sau principiile pe care le stabilește sunt foarte false”. Лерминье говоритъ о немъ: Așa este măreția sa bizară. El a fondat știința politică modernă cu Macchiavael. Înaintea lui scrisese Th. Morus: dar Utopia lui vagă și comună nu a zidit nimic*. Introducere generală în istoria dreptului alin. E. Lerminier. Paris. 1844. стр. 100, ediția a doua.

1) Hugo de Groot, te der Grosse a не van Groot

2) El este bun. la Delft în 1583 a fost unul dintre primii filologi, istorici, juriști și teologi ai timpului său, minte. în Creștere ѣ 28 aug. 1645. Grotius găsit în Bayle, Shrek și Luden la

unsprezece

acte: de jure belii ac pacis1). Fiind expulzat din patria sa, căreia îi slujise anterior cu atâta zel, Hugo Grotius nu a lăsat practica dreptului în viața sa privată. Și într-adevăr el a fost primul care a dat doctrinei dreptului forma unei științe. Dar aflându-se la începutul unei noi perioade în dezvoltarea științei, el nu s-a putut desprinde complet de spiritul trecutului. Prin urmare, nici cu el, legea nu este încă puternic separată de morală * 2), și are caracter de supranaturalist-skyi3). Cu toate acestea, voința lui Dumnezeu în Grecia nu mai constituie singurul criteriu al dreptății – el caută deja temeliile dreptului în însăși natura rațională a omului. Legea naturală, potrivit lui Grotius, este atât de sacră și adevărată încât Dumnezeu însuși nu o poate schimba. Astfel, Grotius, aflat la trecerea de la perioada trecută la prezent, poate fi numit pe bună dreptate fondatorul legii naturale a noului timp.

Din titlul lucrării lui Grotius — de jure belli ac pacis — se poate deduce că scopul real al acestei lucrări este de a prezenta subiecte referitoare la dreptul internațional. Dar pornind de la ideea că războiul poate apărea din toate raporturile juridice, Grotius atinge toate raporturile juridice, întregul domeniu al dreptului și, mai mult, atât de detaliat încât scopul propriu al operei se pierde, iar titlul nu mai corespunde cu continutul acestuia. Și, în general, este lipsită de un sistem coerent. El se referă frecvent aici la filozofi, părinți ai bisericii, istorici, poeți și Sf. scriptura în așa fel încât este dificil să-și găsească propria idee principală. Mai mult, conceptele sale despre subiectele de drept sunt atât de nedefinite, prevederile sale de bază sunt atât de șocante încât nu este neobișnuit ca scriitorii din direcții și opinii complet opuse să se refere la el în sprijinul dispozițiilor lor. Grotius își începe studiile examinând justiția războiului și întreabă în același timp ce este corect

стойныхъ биографовъ Vezi despre sistemul lui. Schmauss, p. 211-219. Hiibner

2 p. 11. von Raumer p. 33-35-Baumbach Einleilung str. 110 și altele Новѣйший разборъ его системъ преднеговіл str. Goschel. 231-246.

J) Trei cărți. Paris 1625. fol. 33-35.

2) Acest lucru este deja evident din cele ce urmează. mѣsta: lib. capitolul 2 1. §Kpo 1: „Căci legea naturii privește nu numai ceea ce dictează dreptatea, ci și alte virtuți, cum ar fi cumpătarea, forța și prudența în sine.

3) Lib. laudă 1 1. 10. 13. 39. I. 1. 15. 1. 68- Prolegomul» 12.

deloc? Apoi ajunge la temelia războiului și găsește trei dintre ele: protecție, satisfacție pentru răul făcut sau nedreptatea cauzată și pedeapsa. Pe a doua bază, el are în vedere atât drepturile generale, cât și cele private și originea acestora. După ce a examinat fundamentele războiului, el vorbește despre modalitățile de a-l conduce și despre tipurile de tratate de pace. Dar doctrina de bază a lui Grotius despre lege este expusă în prolegomeni și în capitolul 1 al primei cărți de jure belli ac pacis.

Pentru a da acestei prezentări incoerente a lui Grotius o formă mai sistematică, vom prezenta: 1) doctrina lui Grotius despre drept în general, și despre diferitele tipuri de drept și 2) doctrina lui Grotius despre stat.

1. Învățăturile lui Grotius despre drept în general și despre diferite tipuri de drept.

§ 43.

În primul rând, Grotius își pune următoarea întrebare: poate războiul să fie vreodată drept? Un unquam bellum justum esse potesl? Pentru a rezolva această întrebare, trebuie mai întâi să rezolvi — ce este dreptatea în sine? Dreptul există în sine? Pentru a face acest lucru, Grotius propune următoarele două propuneri: o persoană nu dorește întotdeauna numai bine, el, prin însăși natura sa, se simte obligat să dorească bine altor oameni și să trăiască cu ei în societate. Astfel, primul fundament al dreptului natural este tinerețea naturală a omului pentru sociabilitate (appelitus societatis), care diferă de instinctul similar al animalelor prin aceea că omul este înzestrat cu capacitatea de a acționa conștient, urmând temeiuri universale. Înclinația rațională a vieții comunitare este deci izvorul oricărei legi. De aici — ceea ce prescrie mintea umană (recta ratio) 3), urmând dictatele naturii sociale

J) Prolog. § 7. У дѣтей же она она вечествоецья, ce anume tendință de a face bine celorlalți și cum izbucnește spontan compasiunea.

-') Proleg. § 8. Dar aceasta, precum am exprimat deja într-un mod grosolan, paza societății intelectului omenesc, Ion este dreptul său, care se numește propriu-zis cu numele de lait, căruia îi aparține abstinența străinilor și. dacă facem restituirea a ceva ce aparține unui străin sau a profitului, obligația de a îndeplini promisiunile, prejudiciul cauzat prin culpă repararea și pedeapsa oamenilor de merit.

:i) Lib. 1. c. 1. § 10. § 1. Legea naturală este dictarea dreptului motiv de a indica cuiva un act din oportunitatea sau nepotrivirea sa.

uman1), adică drept în sine, drept în sens strict, jus naturale stricte dictum. Un astfel de simț al dreptății este înnăscut în om și este deschis tuturor celor care au o minte sănătoasă (sensu communi). Acest drept este atât de sacru încât, dacă ne-am concepe natura separată de Dumnezeu, ea ar exista nu mai puțin în aceeași formă. Dumnezeu Însuși nu-l poate schimba* 2 *). Propunerile lui sunt atât de adevărate și de imuabile încât chiar și cei care îndrăznesc să nege existența lui Dumnezeu8 trebuie să le recunoască. Principalele prevederi ale dreptului natural sunt: reținerea de la însușirea proprietății altuia, obligația de a ne îndeplini promisiunile și pedeapsa pentru cei care păcătuiesc împotriva societății (roepa inter homines mentam). Subiectiv, Grotius numește un astfel de drept o calitate morală (perfectă) - facultas moralis, și face referire aici la adevăr corectiv (Justilia expletríx) 4 *).

Dar, pe lângă înclinația spre sociabilitate, o persoană este înzestrată și cu o judecată despre ceea ce este plăcut, util și dăunător. Orice este contrar unei asemenea judecăți, în conformitate cu natura umană, este contrar dreptului natural în sensul cel mai larg, Jus naturale laxius, minus perfectam, seu improprie sic dictam. Subiectiv, ea corespunde calității morale (imperfect), pe care Grotius o numește cuvântul aptitudine (la Aristotel α£*'α), și face referire aici la adevărul distributiv (Justiția attributrix6).

că există o decență naturală sau o necesitate morală în tura socială și rațională și, în consecință, un astfel de act este fie interzis, fie poruncit de Dumnezeu, autorul naturii.

*) Natura publică și rezonabilă a unui om în Grotius identică. Lib. 1. s. 2. § 1. ... natură raţională şi socială.

2) Ibid. § E.

8) Proleg. § 11. 12.

*) Prolog 6. 7. RI 1. 3. 1. 1. cap. 1. 5. IV. Gronov. nu la

§ VШ по 1.

б) Не тоіко вы мнегненомъ их явлении, но и въ последствияхъ.

Citit § 9. 10.

6) О различныхъ то.ікованіяхъ Jus naturale laxius Гроція сравни: Spacer —despre poveste. Dezvoltarea conceptelor de Rechi, stat, polit. 183?, str. 34. Heinrici — Idei pentru un științific. motiv der Rechts, Hanovra, 1810, str. 227. Warnkõnig — Filosofia dreptului. Fribourg, 1839. str. 43. Rossbach — Perioade de drept. Filozof. Regensburg, 1842. str. 124

Grotius acceptă așadar două principii ale dreptului natural: principiul conviețuirii și principiul utilității, care îl împiedică să fie strict consecvent în concluziile sale. Din înclinația în viața socială se naște astfel propriul său drept, bazat pe faptul că fiecare ar trebui să dea sau să recunoască ceea ce îi aparține. Dreptul în sensul propriu al cuvântului, potrivit lui Grotius, este același cu neprihănirea și, în plus, mai mult într-un sens negativ1), că ceea ce se numește drept este ceea ce nu este nedrept, adică ceea ce nu este contrar natura societăţii fiinţelor raţionale8). Din capacitatea de a judeca ceea ce este plăcut, util sau nociv, se naște dreptul în sens larg, care se aplică mai ales în împărțirea proprietății, atât a indivizilor, cât și a unei întregi uniuni a acestora. În primul fel de drept, un om poate chiar folosi forța împotriva celor care i-ar lua în cap să-l împiedice în acțiunile sale; în al doilea este doar capabil sau demn să aibă sau să facă ceva. Grotius se referă și la zona acesteia din urmă praescripta honesta, sed non obligantia. Legea în sens general, după Grotius, include nu numai adevărul, ci și alte virtuți: generozitatea etc. * 2 3). Aceasta arată cât de greu i-a fost lui Grotius să separe domeniul moralității de dreptul în sensul propriu. Honestum Grocia constă în acordul lucrurilor cu rațiunea (convenientia rerum cum catione); dar natura rațională a omului în Grotius, așa cum am văzut mai sus, este și sursa legii naturale. Cu o asemenea diferență între aceste două tipuri de drept, Grotius pare să creadă că primul decurge direct din nevoia de a întemeia o societate, în timp ce al doilea se referă la conservarea unei astfel de societăți.

Și aici este deja ușor de concluzionat în ceea ce Grotius a furnizat esența adevărului; după cum se poate observa din învățăturile lui Grotius despre legea naturală, ea constă în a acționa în conformitate cu cerințele naturii vie comune a omului, străduindu-se să păstreze sociabilitatea în rândul celor care trăiesc în societate (ratione utenlium).

Grotius opune în continuare dreptul natural dreptului de

*) Este. 1. § 3. (1) negante magis sensu, quam agente, ut jus sii, quod in usliim non est.

2) Ibid. și 1. p. 2. § 1. (3).

3) Proleg. 9. 10. 11. I. 1. str. 1. § 8. 9. 1.

pozitiv sau arbitrar, jus voluntariutn, ca lege sau regulă care ne obligă la fapte morale. El, spune Grotius, nu decurge direct din natura umană, ci se bazează pe liberul arbitru și, prin urmare, este de două feluri: divin (Jus-voluntarium divinum) și uman (jus vol. humanum1). Dreptul divin pozitiv a fost dat întregii omeniri de trei ori: la crearea lumii, în timpul potopului și în cele din urmă de către Isus Hristos. Ultimul drept este obligatoriu pentru noi; dimpotrivă, legea lui Moise nu vă obligă cu totul, căci este dată, deși de la Dumnezeu, ci pentru evrei. Dreptul uman pozitiv se numește drept civil (jus civile), deoarece derivă din puterea supremă în stat (potestas civilis), forța sa obligatorie se bazează pe obligația naturală de a îndeplini contractele, care leagă oamenii. La intrarea în societate, cineva se angajează, în mod deschis sau tacit, să se supună poruncilor majorității sau temelor cărora li s-a dat o autoritate specială în acest scop. Fiecare persoană, luată separat, este slabă și nu își poate satisface (pe cont propriu) nevoile; motivul formării societăţii şi al instaurării legilor civile a fost deci utilitatea * 2) (juri civili occasionem dédit utilitas). Dar dreptul civil constituie doar o jumătate din dreptul uman pozitiv, cealaltă jumătate fiind dreptul popular. Așa cum primul se bazează pe beneficiul și consimțământul tuturor membrilor oricărui stat, tot așa legea poporului se bazează pe consimțământul tuturor, sau cel puțin al majorității popoarelor, și are ca scop nu beneficiul. a unor societăți individuale, separate, dar toate împreună. Astfel, conform învățăturilor lui Grotius, legea umană arbitrară decurge din primul izvor al oricărei legi – natura societală și rațională a omului.

§ 44.

În a doua carte, de jure belli ac pacis, Grotius, vorbind despre temeiurile legale ale războiului, ia în considerare atât drepturile generale, cât și cele private.

1) L. 1. s. 1. § 13.

2) Proleg. § 16.

3) Ibid. § 17.

4) Proleg. § 12-17.

Drepturile generale, conform învățăturilor lui Grotius, aparținând oamenilor prin însăși natura lor, sunt: a) drepturile asupra lucrurilor și b) asupra anumitor acțiuni. a) Grotius înțelege originea stăpânirii în felul următor: Dumnezeu a dat inițial întregii rase umane dreptul la toate lucrurile. Fiecare putea să ia ceea ce a vrut, iar ceea ce a luat nu a putut (firul este luat de alții fără nedreptate. O astfel de stare, spune Grotius, ar putea fi pe termen lung doar dacă oamenii ar rămâne să trăiască în cea mai mare simplitate sau dacă s-ar hrăni. unul altuia o dragoste deosebita.Dar nu au ramas in aceasta simplitate, ci dimpotriva, s-au orientat catre diverse arte, al caror simbol era arborele cunoasterii binelui si raului.Artele antice erau agricultura si cresterea vitelor, care nu poate fi asumată fără asumarea împărțirii proprietății.Din diferența de dorință a venit rivalitatea, după potop, în locul foștilor titani, a apărut o nouă rasă, care, în locul fostelor patimi severe, a fost sub influența poftei și ambiție, ca urmare a căreia nu a existat din nou un acord. a mâncat turmele. Aceasta a fost baza pentru încetarea proprietății comune; oamenii nu sunt mulțumiți de simplitatea stării de natură și i-au preferat un mod mai rafinat de viaţă. În societate, așadar, dreptul de proprietate este, nu numai pe baza unei voințe sau a dorinței de a avea ceva, ci și pe baza unui acord sau înțelegere reciprocă, care ar putea fi fie explicit - exprimat, fie implicit - implicit. Prin urmare, proprietatea a fost dobândită fie prin divizare (divvisio), fie prin posesie (occupatici) 1); În acest din urmă caz, se presupune! acordul general este ca persoana care intra in posesia lucrului il dobandeste pentru sine. Cu toate acestea, proprietatea nu distruge întregul drept care îi aparține omului în toate în virtutea naturii sale, căci trebuie să presupunem că cei care au introdus proprietatea privată au încercat să se abată cât mai puțin de la egalitatea naturală * 2). Prin urmare, în caz de nevoie extremă, apare din nou dreptul inițial de a folosi lucrurile, proprietatea este din nou comună, la fel ca în toate celelalte legi umane, nevoia extremă face o excepție.

1) L. P. s. 2. § 2. (5).

2) L. IL p. 2. § 6.

chenie1). Aceasta include și dreptul de folosință inofensivă a bunurilor altora, cumva: de a extrage apă din râurile altor persoane etc. * 2 3). b) Al doilea fel de drepturi sunt drepturile asupra anumitor actiuni necesare pentru dobandirea obiectelor b, fara de care nu se poate face deloc in viata, sau fara de care este imposibil sa ai

confortul vietii, de exemplu. alimente, îmbrăcăminte, medicamente etc. Astfel de lucruri, spune Grotius, trebuie cumpărate la un preț ieftin.

Aceste două căi sunt căile originale de a dobândi lucruri; pe lângă aceasta, există și două moduri derivate de dobândire a lucrurilor: a) pe baza acțiunii umane (exfacto hominis) și b) pe baza legii (exfacto legis). Dobândirea de primul fel are loc prin transmitere. Esenței proprietății îi revine dreptul proprietarului de a o transmite altuia. Aceasta include în principal transmiterea prin intermediul unui testament spiritual. Alte tipuri de transmitere au loc pe baza promisiunilor și contractelor. Forța obligatorie a tratatelor este considerată de Grotius ca o axiomă a dreptului natural. El ierarhizează acordurile în prescripții care decurg direct din esența conviețuirii. Nimic nu este mai potrivit cu loialitatea unui om decât să-și țină cuvântul. Cum ar putea, spune el, legile, care în sine nu sunt altceva decât un contract general, să dea efect altor contracte, dacă voința celor individuale ar fi contrazis-o? - La modul derivat de achiziție, rezultat dintr-o acțiune în justiție, Grotius se referă în principal moștenire prin lege. Se presupune aici că proprietarul muribund a dorit o împărțire și un transfer mai bun și mai corect al proprietății sale. Printre motivele pentru care oamenii se pot datora ceva unii altora, Grotius, pe lângă promisiuni și legi, include și crima. Prin denumirea de infracțiune, el înseamnă aici orice vinovăție, atunci când o persoană, făcând sau nefăcând ceva, îi contrazice datoria, fie una umană comună, fie în raport cu o anumită, anume calitate, pro rastiune certae qualitatis. Dintr-o astfel de vinovăție rezultă obligația de a recompensa prejudiciul cauzat.

1) Ibi<м. (2).

2) L.A. c. 2. § 11, 13.

3) Lli. c. 4. § 1. c. 6. § 11 c. 17. § 5.

Prin urmare, răsplata corespunde unui rău, în timp ce o faptă rea corespunde pedepsei. Pedeapsa, conform definiției sale obișnuite, spune Grotius, este în general suferința datorată acțiunii (inaltnn passioni, quod infligitur ob maluni action is). Așa este legea naturii, că oricine dăunează altuia, el însuși trebuie să sufere același z.iu. Dar nu rezultă din aceasta, spune Grotius, că oamenii trebuie cu siguranță să pedepsească criminalii; dimpotrivă, s-ar putea spune mai degrabă cu Platon: peto prudens punit, quia peccatoti! est, sed ne peccetur. Revocari enim praeterila non possunt, futura prohibentur. Prin urmare, pedeapsa nu trebuie folosită fără scopuri rezonabile și bune. Pedeapsa, ca ceva ce este doar permis, și nu este necesar, poate fi înlăturată mai simplu, pe baza atât din motive interne, cât și din motive externe. Scopurile pedepsei, așa cum spune Grotius aici, au devenit în consecință baza tuturor teoriilor relative ale dreptului penal. Așadar, beneficiul, conform învățăturilor lui Grotius, care trebuie avut în vedere atunci când știm, poate fi fie un beneficiu pentru criminal însuși - îndreptarea lui, fie un beneficiu pentru cel jignit prin faptul că drepturile sale nu vor mai fi încălcate de către acest

infractor, sau în sfârșit beneficiul tuturor și al tuturor împreună ca drepturile lor să nu fie încălcate nici de acest criminal însuși, nici de alții care ar dori să-l imite pe primul. Măsura pedepsei este conformitatea sau egalitatea ei cu vinovăția și trebuie acordată atenție atât scopului ei, adică zgomotului pe care îl poate aduce, cât și pe baza ei, adică ceea ce merită infractorul. Prin urmare, pedeapsa nu trebuie să fie absolut egală cu infracțiunea și cu prejudiciul rezultat din aceasta; dar în definirea acesteia trebuie să se acorde atenție infractorului însuși sau persoanei pedepsite.

Secțiunea 45.

Pe lângă raporturile juridice menționate, Grotius consideră, în sfârșit, mai multe relații private, care pot exista între persoane, ca urmare a nașterii, consimțământului și infracțiunii. Drepturile care decurg de aici, Grotius numește drepturi asupra persoanelor:

A) Prin naștere are loc schimbarea parentală

0 lib. P. s. 20. §§ 4. 7. 8. 9. 41.

copii. Sfera de aplicare a autorității părintești este în concordanță cu perioadele de dezvoltare a copiilor, în funcție de motivul pentru care este necesar să se raționeze independent, sau nu, componența copiilor, aceștia fac încă parte din familie sau el a părăsit deja onago-ul. În acest din urmă caz, părinții nu au niciun drept propriu asupra copiilor; pot pretinde doar că au copii onorați de ei.

C) Prin consimțământ are loc fie unirea, fie subordonarea; a.) subordonării aparțin: adopția, ca tipul cel mai suburban de subordonare, și sclavia, care este completă dacă cineva se angajează să-i servească pentru totdeauna pe altul pentru hrană și îmbrăcăminte. Dar acest lucru nu dă stăpânului dreptul la viața de sclav, căci sclavii sunt oameni egali în natură cu stăpânul. Sclavia nu este necesară, ci este permisă numai în cazul în care un motiv pentru aceasta este dat de faptele persoanei însuși. Infracțiunile aparțin unor astfel de fapte. Sclavia, bazată pe o crimă, este supunerea forțată și nu voluntară,

b) Uniunilor, în principal compatibile cu natura, ar trebui să includă o uniune matrimonială; aceasta este o unire, nu o subordonare, deși, pe baza diferențelor dintre coarne, soțul este aici șeful uniunii. Căsătoria soyut necesită fidelitatea soției, ceea ce distinge o astfel de uniune de relațiile cu animalele. După esenţa uniunii conjugale, nu rezultă că soţul are o singură soţie şi că căsătoria nu poate fi desfacetă. Pe lângă căsătorie, există multe alte uniuni, atât private, cât și publice; acesta din urmă – fie de la un singur popor, fie de la mai mulți. Uniunea perfectă se formează din unirea mai multor familii într-un singur popor, într-un singur stat. El este perfect pentru că toate faptele umane au sau se pot raporta la el. Statul, deci, fiind

cea mai perfectă uniune, are dreptul cel mai întins în raport cu membrii săi.

>) L P. s. 5. § 1-8; §§ 23, 27, 28, 29, 32; Cu. 11. § 1. p. 12, § 8-11, L. III. Cu. 14. §1.

2. Învățăturile lui Grotius despre stat.

Secțiunea 46.

Statul, conform învățăturilor lui Grotius, este o uniune de oameni liberi pentru realizarea unui bine comun și pentru exercitarea dreptului. De asemenea, scopul statului este de a ajuta pe fiecare să obțină ceea ce îi aparține. Prin acest smini cujusque Grotius a înțeles viața, libertatea etc., adică tot ceea ce mai târziu a fost înțeles ca drepturi înnăscute ale omului. Grotius vorbește însă peste tot despre o uniune statală deja existentă; dar el nu ia în considerare poziţia stării de natură. Subjugarea puterii de stat are loc ca urmare a unui acord, expres sau implicit, cu sau fără anumite condiții; în acest din urmă caz, oamenii sunt într-o asemenea relație cu conducătorul lor, așa cum este un sclav cu stăpânul său. Drepturile puterii de stat sunt parțial generale, parțial speciale; primele conțin puterea legislativă și puterile circa sacra și profana; al doilea poate fi atât public, cât și privat. Drepturile publice speciale ale puterii de stat includ fie acte, cum ar fi nair, pace, război, alianțe sau lucruri, de exemplu. taxe etc. Aceasta include și dominium „minonii statului asupra proprietății cetățenilor săi. La drepturile speciale și private ale autorităților state-noii și ale justiției? Actele puterii de stat, dar esența ei, nu pot fi slăbite în niciun fel, decât de puterea de stat însăși sau de moștenitorii ei. Subiectul general al acestei varietăți este statul, în timp ce cel special este persoana, fie că este una sau mai multe (// n(táirt ἀρχή), în funcție de legile și obiceiurile oamenilor, Grotius respinge opinia că suprema puterea ar trebui să fie în mâinile poporului. poate la fel de ușor să transfere altora dreptul de putere supremă asupra sa, așa cum o persoană individuală se poate transfera pe sine în puterea altuia. Fiecare popor își determină forma de guvernare, la fel cum fiecare persoană individuală alege un fel de viață, urmând chemarea sa.

nu putem fi niciodată pe deplin asigurați împotriva abuzului de putere, împotriva căruia, totuși, nu este putere, ci providența lui Dumnezeu ne oferă ajutor.

§ 47.

Lucrarea lui Grotius de jure belli ac pacis a răspândit pentru prima dată ideile dreptului internațional. Relațiile reciproce ale popoarelor, conform învățăturilor lui Grotius, sunt determinate de

legea poporului, care este obligatorie pe baza consimțământului tuturor sau mai multor popoare, exprimat direct sau indirect * 2). Dreptul popular, ca și legea nescrisă, își primește sancțiunea numai usu continuo ei testimonio periforum. Grotius consideră că ofensa în general este singura cauză a războiului. Războiul în general nu conține, conform învățăturilor lui Grotius, nimic împotriva principiilor dreptului natural și popular. Războiul în sine nu este contrar naturii societății În războiul însuși se află începutul echilibrului sau al egalizării puterilor care îl conduc pe războinic: laedere boșii hostetn licei, et in persona et in rebus, ex utraque parte et indistincte. Din lume este imposibil să tragem concluzii despre dreptatea sau nedreptatea beligeranților. Prin urmare, acolo unde nu există contract, nu poate fi vorba de despăgubiri pentru prejudiciul făcut. În timp de război, legea nu încetează să-și aibă forța și orice război trebuie întreprins doar pentru restabilirea păcii: in bello, pacem scraper spectandum. În contracte, cuvântul dat și neacceptat trebuie respectat cu sfințenie. Cu toate acestea, prezentarea tratatelor internaționale prezintă dificultăți considerabile3),

Aceasta este învățătura lui Grotius.

Între timp, întrucât lumea antică și Evul Mediu reprezintă norma morală naturală a dreptului, Grotius a fost primul care a încercat să explice norma juridică naturală a dreptului ca lege și să demonstreze

”) LI p. 3. § 1-8; § 17. p. 4. § 2. § 13. § 14. L. II. c. 5. § 17. § „3.

2) În alte locuri, Grotius, sub denumirea de drept popular, înțelege principiile generale de drept acceptate de toate sau mai multe popoare.

3) LI s. 1. § 14. p. 2. § 1-3. Cu. 3. p. 4. § 3. p. 20. § 15. L. II. Cu. 15. § 7. 13. 15. 16. L. III. Cu. 1. § 2. p. I. § 2. p. 19. § 2. § 4. p. 25. § 2. Prolog. Secțiunea 25.

zat necesitatea raporturilor juridice. El a fost primul care a înțeles adevărata importanță a legii și a făcut din ea temelia doctrinei sale. Cu toate acestea, conceptele lui Grotius sunt încă foarte șocante și nedefinite. În ciuda eforturilor lui Grotius de a separa legea de morală, nu este greu de văzut cum aceste două domenii coincid din nou cu el. Derivând dreptul din înclinația către viața comunitară, el privește statul ca pe o alianță care există pentru beneficii comune și bucurarea dreptului1), și, prin urmare, pune statul sub lege. La Aristotel și Aquino, statul era scopul (go ráiog) al naturii umane, în timp ce legea, ca calitate a unui cetățean, avea scopul binelui statului. La Grotius, scopul naturii umane este legea și statul nu există decât pentru drept. Grotius întemeiază statul pe un tratat, care ar fi fost dat dacă ar fi fost începută doctrina unui tratat de stat.

Aici este imposibil să nu observăm contradicția că, pe de o parte, dreptul, conform învățăturilor lui Grotius, provine din înclinație, pe

de altă parte, statul însuși există pe baza unui act juridic - un contract. Prin urmare, statul este atât temelia profundă a naturii umane, adică scopul său cel mai înalt, cât și împreună este un mijloc subordonat pentru un alt scop, adică legea. În plus, mai trebuie să remarcăm că derivarea dreptului din natura umană nu este o concluzie filozofică, ci doar o dezvoltare empirică a datului; aici ceea ce este de fapt drept este introdus în natura umană și generalizat printr-o înclinație socială. Astfel încât la Grotius toate concluziile indică doar recunoașterea directă a realității, dar nu arată încă temeiurile unor astfel de fapte.

Incoerența și lungimea lucrării de jure belli ac pacia i-au determinat pe unii savanți să prezinte propozițiile fundamentale ale legii naturale a lui Grotius într-o manieră mai scurtă și mai inteligibilă; aceasta include următoarele eseuri2):

J. Schefferi Grotius enucleatile: sive Hugonis Grotii de jure belli ac pacis libri III, in compendiu redacti. Partea I. 8. Publicat pentru prima dată în 1693 în Shtetip; după 1718 de către Schwarz în Altdorf și în cele din urmă în 1771 de către Wichers în Grönngen.

J. G. Gulpis—Collegium Grotianum, 1682, la Frankfurt.

*) Juna fruendi et conimunis ulilitetis causa.

-) Gebauer Vezi Gebauer nova juris naturalis historia, p. 13.seqq.

JG Heinecеii praelectiones acad, în Hugonis Grotii lib. de jure belli et pacis. Berci. 1744.

Opera lui Grotius a căpătat cea mai mare faimă. A fost explicat de filologi celebri precum Nair. Gronoviev, Barbey-rak și alții și a fost tradus în multe limbi europene: germană, olandeză, suedeză, engleză și franceză1).

Samuel Pufeidorf 2).

§ 48.

Pufeidorff a fost primul exponent public al dreptului natural în Heidelberg și mai târziu în Lund. Scrierile sale referitoare la drept sunt următoarele: Elementa juris prudenliae universalis, 1660; de jure naturae et gentium libri VIII, 1672; de officio hominis et civis, 1673. Ultima lucrare este un extras realizat de insusi Puffindorf din primele doua3). Grotius a fondat știința dreptului natural, dându-i o normă juridică și separând-o de morală; dar încă nu a prezentat clar diferența specifică dintre cele două. La Pufendorf, legea morală este aproape complet pierdută în legea juridică (contrar învățăturilor lui Aristotel). Dreptul aici este singura lege pentru relațiile umane în general.Meritul lui Pufendorf constă în faptul că a încercat să aducă știința dreptului natural într-o ordine mai sistematică, motiv pentru

care în Germania Pufendorf a fost mult timp plasat deasupra lui Grotius. și

*) Cea mai bună traducere franceză a lui Barbeirand: Le droit de la guerre et de la paix, par Hugues Grotius, nouvelle traduction par Jean Barheyrac, Amstcrd: 1724 (înlocuind traducerea anterioară a lui Courtin: Gourlin 1703); cele mai bune ediții ale lui Barbeyrac: 1730 și 1735. Ultima ediție a fost realizată de profesorul de Leiden Maynard Tiedemann la Utrecht 1773. 2 ore 8. Pentru detalii despre acestea vezi Camus Bibliothèque du droit. Èd. Dupin. 1832. p. 30-32.

Gen. 1631, d. 1694 Pentru el, vezi Krug philos. Wõrterbuch; sub cuvântul Pufendorfi. Hübner, II, p. 223. Schinauss pp. "256-268. Glafey pp. 201. ílennci, I, pp. 219-251. Introducere Leruinier cap. IX. Baumer pp. 47-50. Gõschel pp. 246-254. Hugo pp. 390. Pufeidorff numit inițial Pufenderfer; a murit baronul Pufendorf.

3) Traducere franceză făcută de Barbemrac, 1707, tipărită la Amsterdam.

Hobbes, care îl întrece cu mult în talent și originalitate.

Ordinul, în pacom Pufepdorf a conturat subiectele legate de domeniul dreptului, în lungul său eseu - <le jure naturae el gcnliiiiin, este următorul:

În cartea I el pune temelia doctrinei sale; în a 2-a şi

al 3-lea vorbește despre săpăturile la care se supune o persoană în stare de natură și despre îndatoririle față de sine și față de ceilalți; în

a 4-a și 5-ii—pe drepturi de proprietate și contracte; în a 6-a - despre unirea familiei; v al 7-lea și al 8-lea - despre legea statului. Toate aceste părți ale legii sunt expuse de Pufendorf în detaliu, iar atenția este în mod constant atrasă asupra dreptului roman și asupra opiniilor lui Grotius. Vom schița aici principalele trăsături ale predării lui Pufendorf în materie de drept.

§ 49.

Pentru a determina esenţa legii firului, Puffendorf începe să se bucure: eu zic, spune el în lucrarea sa <1e jure Naturae et Gentium1), pare cel mai în concordanţă cu calea de navigare a dreptului natural -. o personalitate temeinică a naturii însăși a naturii însăși SKA. Această cale duce la starea naturală a omului, adică la acea stare în care omul se găsește numai prin nașterea sa. Această stare nu este starea cea mai perfectă și în concordanță cu natura umană; dimpotrivă, este starea cea mai de jos și mai proastă a omului. În primul rând, o oaie, ca și alte animale, se iubește mai mult decât orice; ceea ce îi este de folos, încearcă să se asigure, ceea ce îi este dăunător, evită. Dar când i se dă un atom unei persoane foarte slabe și nevoiașe, din care rezultă următoarea lege naturală de bază: întrucât o persoană,

simțindu-și puterea slabă, are nevoie de ajutorul altora, este neapărat conviețuitor; îi tratează pe ceilalți în așa fel încât alții să aibă dorința nu numai să nu-i facă rău, ci și să-l ajute. prin urmare, fiecare ar trebui să încerce să acționeze în așa fel încât să lupte în pace și dragoste cu ceilalți, ceea ce este esența

*) Edil, Mascón Francof. ODM44 în pref.

adevăratul caracter al vieţii comunitare. Oamenii, așadar, prin natura lor, nu sunt dușmani (cum a învățat Gubbez), ci prieteni; starea naturii este deci starea lumii. Rațiunea ne învață că războiul nu este drept și inutil, prin urmare, pacea universală se bazează pe obligații care decurg din legea naturală și nu necesită niciun contract uman propriu-zis. Prin urmare, ceea ce este necesar pentru conviețuire este comandat de legea naturală și invers, ceea ce distruge conviețuirea este interzis de legea naturală. Legea fundamentală a naturii sună astfel: „Fiecare om ar trebui să se străduiască, în măsura în care puterile îi permit, la o sociabilitate pașnică, care este în concordanță cu natura și scopul rasei umane4). Astfel, principalul început al dreptului, conform învățăturilor lui Pufendorf, constă în sociabilitatea, bazată în cel mai apropiat mod pe beneficiul comun al tuturor, pe interesul oamenilor. Axioma lui este următoarea: o persoană este sociabilă din cauza propriului interes. Prima și principala obligație este conviețuirea, din care decurge și dreptul. Prin urmare, știința dreptului natural din Pufendorf este de fapt doctrina îndatoririlor în raport cu viața socială a unei persoane, ceea ce corespunde în totalitate titlului scurtei sale lucrări de officio horninati el civis-.

§ 50.

Pufendorf, ca şi Grotius, a încercat să separe legea naturală de rhegen2). Revelația în el, ca și în Grotius, nu constituie o sursă pentru cunoașterea celor drepți. Legile naturale, potrivit lui Pufendorf, au o forță obligatorie pentru noi, indiferent de revelație. Legea naturală este atât de în armonie cu natura rațională și sociabilă a omului, încât nicio societate umană nu poate exista fără ea; aceasta este norma necesară pe care mintea o vede în relaţiile celor patru. Prin urmare, rațiunea, conform învățăturii lui Pufendorf, este doar un mijloc de cunoaștere a legii naturale?

l) L. c. 1. II. 0,8 de lege. p. 200 § 14, 15.

') Cu toate acestea, el nu admite că legea naturală ar putea lucra împotriva minții lui Dumnezeu. În ciuda acestui fapt, el nu poate fi clasificat drept scriitor teologic (precum Garon de Coulou-Merlin Répertoire ed. Jfcux. t. 9. p. 107).

Prescripţiile de drept, necesare existenţei societăţii, sunt esenţa preceptelor supuse constrângerii; formează un drept perfect; dimpotrivă, acele precepte care țin de îmbunătățirea vieții sociale (bene esse socielalis), făcând-o mai plăcută, nu sunt supuse eliberării și constituie o lege imperfectă. Aceasta din nou corespunde împărțirii adevărului în adevăr corectiv și distributiv.

§ 51.

Legea naturală în sensul său propriu conține

1) obligații față de sine și 2) obligații față de ceilalți. El le împarte din nou pe acestea din urmă în absolute, adică astfel încât să obligă o persoană, în orice stare ar fi, și ipotetice, sugerând o stare specială aranjată de voința poporului însuși. Legile naturale ipotetice trebuie distinse de cele pozitive, civile, care se bazează nu pe natura umană, ci pe beneficiul oricărei stări particulare; cu toate acestea, ei își derivă puterea și din prescripții ipotetice.

1. Îndatoririle în raport cu sine includ propria educație. O persoană care este mai perfectă în educație este și un membru mai bun al societății. Prin urmare, el ar trebui să se străduiască să-și desăvârșească sufletul și trupul. Cine neglijează aceasta acționează pe nedrept față de Dumnezeu și față de lume. < Societatea poate cere de la fiecare dintre membrii săi să fie activ, să nu se sfiească de asistența socială; poate cere de la membrii săi chiar sacrificiu de sine.) Dar acolo unde binele societății nu cere acest lucru, acolo membrii săi nu ar trebui să-și ia viața; căci autoconservarea ţine şi de îndatoririle faţă de sine. (Datoria de autoconservare este atât de puternică încât, dacă este necesar, toate celelalte îndatoriri pot fi neglijate pentru autoconservare.)

2. Îndatoririle în raport cu ceilalți: a) absolute; prima îndatorire absolută a unei persoane este să nu jignească pe ceilalți; se extinde nu numai asupra corpului unei persoane și a bunului său nume, ci și asupra a tot ceea ce o persoană poate dobândi prin public

reglementări și contracte Pentru fiecare prejudiciu cauzat de o persoană altuia, trebuie să urmeze o recompensă; dacă voința actorului se alătură acestui rău, atunci pedeapsa trebuie să urmeze unei astfel de acțiuni. Ucigașul, deși nu public, renunță la dreptul său la viață, așa cum un războinic renunță public la acest drept atunci când declară război. Justiția pedepsei se bazează așadar pe consimțământul, deschis sau secret, al infractorului însuși. A doua obligație absolută este să-i considerăm și să-i respectăm pe ceilalți ca fiind egalii noștri. Toți oamenii sunt egali între ei, pentru că toți sunt legați în mod egal de datoria de a promova sociabilitatea. Dintr-o asemenea egalitate, prietenia și liniștea sunt pro-sistem. Egalitatea este contrară aroganței și a tot felul de ofense. Din ea curge libertatea tuturor oamenilor. Unul nu are dreptul să-l facă pe altul sclav, pentru că

acest lucru este în contradicție cu esența omului. Inegalitatea rezultată din drepturile și virviliile conducătorilor și demnitarilor nu distruge preceptele egalității naturale. A treia obligație absolută este stratificarea pozitivă* pentru binele celorlalți. La „jucărie. Îndatoririle I includ Zufendarft și prescripțiile omenirii însăși, adică bunăvoința și compasiunea pentru ceilalți.

b) Pentru a îndeplini mai bine cerinţele reciproce ale umanităţii, oamenii încheie şi contracte care le impun îndatoriri, departe de îndatoririle impuse de natura însăşi. Respectarea cu sfințenie și îndeplinirea acestor acorduri este o datorie ipotetică a otnooyyu față de friendtsm. Astfel, toate îndatoririle unei persoane în general sunt fie înnăscute, obligații conoaUe, impuse unei persoane de natura însăși, fără consimțământul său, fie accidentale, oWiga-ieod adventjiiao, obligând o persoană pe baza consimțământului său, în mod clar și în tăcere. exprimat 1).,

§ 5î.

propriu. Dumnezeu a dat omului dreptul de a folosi toate lucrurile, Turcia pentru a satisface nevoile vieții și confortul ei. Vtsrochym, cea mai apropiată proprietate ekov&dio nu se află într-un astfel de

Qo ofôciû ho”. 0 civ. jfib. ț, fi. δ. fi. & § 1. c. 6-9.

în afara permisiunii lui Dumnezeu, ci în acordul poporului însuși. Dumnezeu a dat oamenilor pământul pentru ca ei să-l poată folosi, dar nu a stabilit dacă această utilizare ar trebui să fie comună, sau privată, separată. Ulterior, oamenii înșiși au înlăturat această utilizare în modul în care liniștea societății umane o cerea. În primul rând, au stabilit sau au convenit că toate lucrurile ar trebui să fie negativ comune, adică nu ar trebui să aparțină nimănui, dacă ar rămâne fără proprietar. După aceea, oamenii au văzut că nu au de folos pentru aceste lucruri, şi au convenit ca lucrul luat de unul pentru folosirea unui tânăr să nu-l bată ohii »mai altul. Odată cu răspândirea industriei, când lucrurile au fost lucrate, adică au fost adaptate la nevoile unui mod de viață mai rafinat, ar fi nedrept ca aceste lucruri să rămână comune, astfel încât cel care și-a folosit propria muncă pentru a le lucra a avut un drept egal pentru ei.cu cel care nu a folosit nicio munca pentru aceasta. Liniștea poetică și pacea societății umane au cerut introducerea proprietății. Cu toate acestea, nu fac obiectul dreptului de proprietate acele lucruri care, fie ele însele, fie în combinație cu altele, nu oferă niciun beneficiu sau care nu pot fi deținute separat, apprensioni el custoíiae aliquo modo obnoxiae, precum nair, air. În proprietate, pe baza nelimității sale, stă posibilitatea transmiterii acesteia. Transferul proprietății formează, direct sau indirect, conținutul tuturor contractelor care constituie o modalitate derivată de dobândire a proprietății; aceasta include moștenirea1) prin testament și prin lege (Intestat).

Secțiunea 53

Familie. Satisfacerea fără discernământ a atracției sexelor opuse unul față de celălalt este contrară legii naturale; căci legea naturală, ca regulă a rațiunii, ne cere să vă supunem dorințele. De altfel, fără căsătorie, spune Pufendorf, nu poate exista nici familie, nici stat. Prin urmare, căsătoria este baza vieții sociale a oamenilor. Căsătoria se încheie prin convenție, care se împlinește prin conviețuirea în comun a soțului cu soția.

1) Conform op. hoin. el civ. lib. 1. p. 12 și 13.

Prin contract, numai soțul primește puterea conjugală (imperium). Căsătoria în sine nu are nevoie de nicio putere; se poate baza doar pe prietenie. Cu toate acestea, puterea conjugală nu contrazice direct legea naturală. Autoritatea parentală se bazează și pe contract, și nu pe naștere. Datoria părinților de a-și educa copiii nu poate fi îndeplinită fără asumarea supunere din partea copiilor. Tatăl, în calitate de cap de familie, are, în baza unui acord, autoritatea primară asupra copiilor. În cele din urmă, sclavii aparțin societății domestice. Sclavia apare inițial și ca o consecință a contractului. Oamenii mai săraci intră voluntar într-o contracție, în timp ce primesc întreținere pentru ei înșiși. Ulterior, crește din război, prin captivitate1).)

§ 54.

Cea mai perfectă societate este statul. Înființarea unei astfel de societăți decurge din esența ei (índoles socieiatis civili) și din înclinațiile naturii umane. (Firea sociabilă a unei persoane nu o conduce încă direct la stat; căsătoria și prietenia pot exista fără ele. Motivul care ia forțat pe oameni să se alăture societăților civile a fost, potrivit lui Pufendorf, dorința lor de a se proteja de insultele care amenințau Împotriva bolilor, spune el, există medicina, împotriva influenței nocive a elementelor există locuințe, îmbrăcăminte etc., iar împotriva relelor care decurg din voința rea a omului, nu poate exista decât un singur remediu - acesta. este o uniune civilă.într-o uniune civilă este posibilă doar printr-un contract, și mai mult, printr-un contract de uniune (pactum unionis civilis), printr-un contract de constituire a unei forme de guvernare (decrelum íormae) și printr-un contract pt. subordonarea voinței cuiva față de voința unei anumite persoane (partimi subjcelionis civilis).nu este de acord cu un astfel de acord, trebuie să rămână în libertatea sa firească. Ca urmare a ultimului tratat de putere guvernamentală, subiectul guvernării

') De off. hom. et civ. lib. II. c. 1-4.

soțiile să aibă grijă de siguranță și de binele comun, în timp ce subordonații trebuie să-i asculte.' Ex hoc demuni pacto perfect civitas

result. Puterea supremă în stat este singura bază pentru implementarea dreptului natural; ea este deci cu adevărat reprezentantul autorității divine de pe pământ. Astfel, statul, conform învățăturilor lui Pufendorf, este o persoană morală a cărei voință, fiind compusă din voința majorității membrilor săi, are forța voinței generale, a voinței tuturor. Scopul statului este de a folosi abilitățile și forțele indivizilor pentru pacea și securitatea generală * 2).

Legea populară a lui Pufendorf este și lege naturală aplicată statelor, națiunilor sau popoarelor întregi.

Acestea sunt principalele caracteristici ale învățăturilor lui Pufendorf.

Secțiunea 55.

Pufendorf a dezvoltat învățăturile lui Grotius și l-a prezentat într-o mai mare legătură. Din strădania de sociabilitate, Pufendorf primește un început ferm al contractului, pe care întemeiază toate instituțiile de drept. Deci proprietatea și pedeapsa, familia și statul, se bazează cu el pe contract

Teoria lui Pufendorf, ca şi dezvoltarea ulterioară a învăţăturii lui Grotius, nu ne prezintă nimic original2). Dorinta de a-l impaca

x) De jure nal iar geniul. Lib. VII. c. III. § 12 „pentru ca orașul să-și atingă propriul scop, insuflat de ordinul lui Dumnezeu de comandă și control, în care cele mai înalte puteri civile sunt dependente de nume” Supuse unui singur Dumnezeu și unei singure căi.

2) De olf. acest si cetatean Lib. ÎI. c. 5-17.

2) Leibniz /одинъ изъ просточиковъ его) горовить о немъ: Puffendorfiis vиг cei mai buni consilieri juridici și cele mai puține filozofii.... Autoritatea lui nu este grozavă la mine și, de obicei, nu aduce popularitate. Leibn. Toate lucrările ed. Dureros IV. 3. Soq. 261 la final.

Еще рѣзче говоритъ о немъ Лерминье: Tratatul său despre Legea naturii și a oamenilor este indigerabil și lipsit de orice critică. Ca şi Grotius, el invocă autorităţile; erudiţia lui este împrumutată. II. nu cunoștea spiritul antichității, nu simțea mai mult geniul grecilor decât geniul roman, nu avea niciunul dintre instinctele istoricului. Se închipuie pe el cumilând pe Alberic Gentili, Grotius, Hobbes, fără nicio superioritate de critic şi judecător; cap

învăţătura Greciei cu învăţătura lui Gobbes a rămas în zadar; principiul egoist al lui Hobbes câștigă de la el. Publicul din Pufendorf, după cum remarcă sirudit Raumer, abstras de tot ceea ce este local, temporal, național, istoric, rămâne ceva pur-form-alt și nedefinit. Propunerea lui Pufendorf că omul este o ființă morală pentru că este sociabil poate fi mai degrabă asumată invers, căci moralitatea

există înaintea sociabilităţii şi legea înaintea legii. În ceea ce priveşte comuniunea iniţială a proprietăţii, Pufendorf, ca şi Grotius, cade în eroare, neacceptând o astfel de comuniune ca o simplă posibilitate, ci presupunând că comuniunea negativă a proprietăţii a existat efectiv. Pufendorf a încercat să derive din Iex naturalii, ex solo reciñe ra-tionis dictamine, obligaţiile în raport cu Dumnezeu şi oameni şi să facă conceptul de drept natural stabilit atunci independent de religia creştină. Prin aceasta, a căzut într-o dispută aprigă cu teologii de atunci et dirum inde exarsit bellum, unde el, sprijinit de celebrul Toma, a luptat curajos cu adversarii săi. Principalii lui adversari au fost Tsbntgraviy* 2 3) si profesorul Alberti de la Universitatea din Leipzig4). Cu toate acestea, Pufendorf a deschis calea pentru legea naturală abstractă a raţionaliştilor germani. În plus, a dat învăţăturile lui Grotius faimă europeană. Nu numai filozofii şi oamenii de stat, precum Gutcheson, Warburton, Locke, Montesquieu, au urmat principalele sale prevederi, dar şi-a găsit aplicare şi în instanţe şi a fost încă citită în 1820 în departamentele de drept natural din Franţa.

faible qui n'a ni cette capacité étendue qui comprend, ni ce moule puissant dont on tire des empreintes durables et des représentations vivantes*, cm. Lerminier Introducere ... str. 154

!) Sm. вышеприведенное соч Raumera, str. 49.

2) Istoria acestor dispute este prezentată de Pufendorf însuşi în Eris scandica sa şi în Delinearea istoriei legii naturale divine a lui Ludovici.

şi universal pozitiv § 46-106; sm. de asemenea, str. Glatey. 305. Schmauss,

269, und Cosche!, p. 249-253.

5) Ioan. Ioach. Zentgravius despre originea, adevărul şi rectitudinea imuabilă a dreptului natural, a doua disciplină a creştinilor, la neamuri, totuşi, o discuţie despre instituţiile captive în Acad. Argint 1678

*) Valent. Alberti compendium juris naturae. orthodoxae théologie con-iormatum. Lipsiae, 1676

б) Siahl bnc B. 1. p. 68-83. 108-124.

Şcoala fondată de Grotius şi Pufendorf se numea şcoala socială, iar adepţii ei erau socialiştil).

Christian Tomasii.

§ 56.

Marele reformator al jurisprudenței din Germania, Christian Thomas * 2) a fost inițial un puternic adept al sistemului Pufendorf, care domina apoi Germania. Învățătura lui Pufendorf a fost prezentată de Thomas cu o claritate deosebită în lucrarea: Institutiones juris prudentiae divinae libri 1res, in quibns fundamenta juris naturalis secundum hypothèses illustris Pufendorfii perspicne deinonstralur et ab objeclionibus dissentientiuin liberantur etc.3) pentru a da științei dreptului natural o mai definită. sferă, l-au determinat pe Thomasius să introducă noi baze ale acestei științe, diferite de fundamentele lui Grotius și Pufendorf. El a separat în cele din urmă știința dreptului de teologie4) și a respins revelația ca sursă a adevărurilor arhetipale iusofice. Jus divinum, potrivit lui, face parte din legea pozitivă universală. Noile fundamente ale științei dreptului natural sunt prezentate de Thomas în lucrarea sa: Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducía, in quibus ubique secernuntur principia honesti, justi ac

') Теорiи эти старались обработать: Бурламаки (Principii de drept natural, 1747; послѣ вмѣстѣ съ Principii de drept politic, Principii de drept politic, Camus Biblio.1915th. N. Biblio. oameni elo.1820;Elemente de drept opera naturală, postumă, 1775 Профессоръ de Felice (Lecții în dreptul naturii și goas, 1817; Code d'humandé ou dietioo-naire universal raisonné de la justice naturelle et civüe-^itm Dicționar de legislație și politică universală, naturală, civilă . Verdun. 1778.18, V. 4. и Вико (Vico!) (1770).

2) Tijă. 1655 în Leipzig, minte, în 18^8. Despre aceasta vezi: Hugo Geschichte des rõmischen Rechts seit Justinian, p. 481-490. Krug philos. Worterbuch. partea IV, p. 161. Henrici partea H, p. 62 Raumer p. 67. Goschel p. 252 etc. Lucrarea lui Luden (Schrãkh) și Fülleborn (Fülleborn) este cunoscută despre viața și meritele lui Thomas Rossbach p. 140 et al. Warnkõnig p. 54 și RëderrGrwjdjatze des Naturrechts (1846) p. 82 și colab.

8) Francofor. et Lipsiae, 1688. 8.

4) Fundamenta jnris naturae, p. VI. §§. 5—II.

decori: in usino auditorii Thomasiani1). Totuși, chiar și aici el se limitează la principii mai generale decât la construirea unui nou sistem complet.

Secțiunea 57.

Thomas acceptă următorul principiu fundamental al filosofiei morale: trebuie să faci ceea ce poate oferi unei persoane cea mai lungă și mai fericită viață și să eviți contrariul2). Fericirea indivizilor și fericirea întregii societăți sunt identice. Viața cea mai fericită va fi cea petrecută senin, merituoasă și bogată în toate lucrurile. Dar pentru a realiza o astfel de viață este necesar să se urmeze principiile celui cinstit, decent și drept (praerepta honesli, decori et justi3). Căci o viață cinstită ne dă pace interioară, în timp ce o

viață dreaptă îi îndepărtează pe alții de la tulburarea unei asemenea liniști. Începutul cinstitului spune: fă-ți ce vrei de la alții * *) (Quod vis ut al" sibi faciant, tu et lacias); decent: - fă altora ce vrei de la ei (Quod vis ut ahi tibí faciant, tu et ipsis facías); drept: nu face altora ceea ce nu vrei de la ei6) (Quod libi non vis fieri, alteri ne feceris). Prin urmare, nu împiedicați pe nimeni să se bucure de drepturile sale, nu neglijați pe nimeni, nu ucideți etc.6).

Raportul acestor trei principii, exprimat în Tomazil de joc

i) A patra judecată a apărut în 1718; tradus în germană de Zeidler 1709. Cu toate acestea, primele urme ale modului de gândire schimbat al lui Thomas sunt deja vizibile în urma lui. lucrări: Von der Kunst veraünftig und tugendhaft tu lieben oder Einleitung zur Sitlenlehre, Halle 1692, 1710. Von der Arznei wieder die unveroünflige [Jebe oder Ausü-bung der Sitlenlehre. haie. 1696.1704. 8. Introducilo in philosophiam moraleui cumparatxi. haie. 1706..

*) C VI § 20-23. » Facienda sunt quae vilain hominis reddunt et maxime diuturnam et felicissimam, et evitanda quae vitato reddunt infelicein et mortem accélérant .

') Cap. IV. § 89.

*) Umѣrennost etc. d.

6) Ibid. §§ 40. 41. 42.

«) Ibid. § 62-63. § 79,

drum

svov'), astfel încât dreptul a domnit împotriva celui mai mare rău; căci din încălcarea epihului să editeze cântarea ekaet domnului BofíWá'. HapytitëÉfte, pe de altă parte, să conducă un om cinstit după cel mai mic ziu, căci τούό varusheyië nu dăunează deloc pe ceilalți. Sime oamenii proști sunt oamenii nedrepti, cei înțelepți sunt eravedshvy și cinstiți. TREBUIE să ne străduim pentru cel mai înalt, începând cu cel mai de jos însuși și trecând prin pași.

De aici este imposibil să nu observăm că începutul dominant în dreptul învățăturii Gveipoi a lui Toma este începutul beneficiului 2) . NuIIIIѣveyyynk, dreapta, și politica subestimează cel mai sub-precedent Nee · mѣsM · HfeJftitt, de asemenea, nu aprinde faptul că cele trei principale pYu.tbZheniya sunt

numai expresii diferite ale unuia și aceluiași oetoWBftattV rtaWtíí (*ьѣ-razheypago pentru pistom este negativ, dty dfecóriito ri hotu^hïm yolbzyI-telpo), care, cu o sugestie secretă de ozhepiy1 pgëôetach^fea lYud^-й), Müü construit^-й), în Să așteptăm un post la pmeysgiѣ lui Kant KáTeíOprintícfetW1 gimperytigi: „acționează în așa fel încât regulile acțiunii tale să fie mine1 shchyb'· itsim legea pentru acțiunea tuturor oamenilor*.

§ 58.

Thomasius a contribuit și mai mult la noul papă al sistemelor ulterioare drept-filosofice ale raționaliștilor germani prin faptul că a separat brusc tărâmul drepților (pistoni) de cel cinstit.

1) C. VI. § 72-76.

Regula jiTsti coercet malora summwnj - decori - - mediu,

honesti-- minimum.

Regola .justi promovent bonom minimum,

- decor - - medhmi,

- honesti - stira mon "",

și Homo injustos – stuUis&imus,

– indecoros – stuHitia media,

– necinstit–stnllìtia miiìima. Omul numai ¡netos-înțelept Ínfos,

- arzător și frumos - înseamnă înțelept,

– jnsHtis, dècbnis și onoruri sit^iifnlisfeimàs! A condus această pasăre rară pe pământ!

2) Sr. cuvintele lui Tomaziya mi C. 6. § 2$. 30. 93-Й6, <&' Deontologie Bentama, i c. al 7-lea tratat despre legislația lui Beniamin

3) Sr. c. 6. § 62.

eu

(honestum) și decent (decorum), și a stabilit conceptul de obligații legale. Sfârșitul final al legii în sensul cel mai restrâns, conform învățăturilor lui Thomasius, este o obligație externă. Legea se bazează pe libertatea externă a omului. Ea, ca o obligație, presupune întotdeauna două persoane. Prin urmare, nimeni nu poate avea un drept asupra sa, la fel cum nimeni nu poate intra într-o obligație față de sine. Prin urmare, fiecare drept și îndatorirea care îi corespunde este ceva exterior, presupunând o relație externă între două sau mai multe persoane; dimpotrivă, cu o obligație internă, atât un drept, cât și o obligație sunt posibile în raport cu sine.

Datoria, așadar, referitoare atât la relațiile interne, cât și la cele externe ale unei persoane, conține o sferă mult mai mare decât dreptul. Dreptul are de-a face numai cu principiile drepților, în timp ce obligația privește și principiile celui cinstit. Aceasta este diferența

importantă dintre datoria în general și datoria care decurge din lege, că datoria este o datorie externă, perfectă, supusă constrângerii (obligationes externae et perfectae), în timp ce principiile decentului exclud orice constrângere! Îndatoririle perfecte (obligationes perfectae) obligă o persoană nu numai în raport cu ea însăși, ci și față de ceilalți și, prin urmare, implică drepturi sau pretenții din partea cealaltă. Prin urmare, cel care acționează conform principiilor legii și obligației exterioare acționează în mod drept; acțiunile, ex regulis honesti et decori, aparțin altui tărâm, cel al virtuții. O persoană poate fi obligată să-și îndeplinească obligațiile legale * 2). Totuși, constrângerea externă este necesară doar pentru imprudenți (stolti); cei înțelepți își îndeplinesc îndatoririle ei înșiși3),

Constrângerea, astfel, a fost acceptată de Thomas ca o giavnye care recunoaște obligațiile legale, motiv pentru care știința dreptului natural la Thomasius este de fapt doctrina obligațiilor obligatorii *). O asemenea viziune asupra științei dreptului natural a rămas domnilor

”) S. V. § 23. § 16. 17. p. VI § 61. 62.

2) C.V. § 21. Obligatio juri correspondos sempre externa est, metueiw, coactionem hominum. Omne jus est perfectum.

3) C. IV. §68-72.

*) L. 1. str. V. § 16-21. Secțiunea 25.

valabilă până în vremurile moderne (deși nu fără contradicție), iar cercetările drept-filosofice din acea vreme se mișcau în jurul acelorași poziții. A prezenta principii ferme pentru construirea stării de natură, a face din rațiune singura sursă de cunoaștere a ultimelor fundamente ale dreptului, a opune științei dreptului natural, ca doctrina îndatoririlor obligatorii, moralei, a fost conținutul principal. a unor astfel de studii.

Drepturile derivate din dreptul uman sunt drepturi dobândite (jura acquisita), iar aceasta include proprietatea și puterea; dar drepturile care decurg din dreptul natural sunt drepturi înnăscute (jura connata), acestea includ: libertatea și comuniunea originară a proprietății (libertas et communio primaeva). În conformitate cu aceasta, obligația poate fi fie dobândită, presupunând voința celui obligat, fie înnăscută, ca nair, datoria înnăscută a copiilor în raport cu părinții lor1).

§ 59-

Thomas distinge, în continuare, trei tipuri de drept: natural, civil și popular. Legea naturală se învață din rațiune însăși prin intermediul unei reflecție calmă, netulburată de patimi (jus nalurae cognoscetur ex ratio cinalone animi tranquilli). Într-un sens mai larg, legea naturală îmbrățișează în general toate preceptele morale care pot conține atât principiile drepților, cât și principiile celor cinstiți și buni. În

sensul său îngust sau propriu, legea naturală este doctrina principiilor dreptății (praecepta justi). Legea naturală nu are nevoie de revelație sau autoritate; este scris în inima tuturor. Totuși, legea naturală poate fi numită lege divină, deoarece vine de la Dumnezeu, ca Creator al naturii și iulie. Dreptul pozitiv, pe de altă parte, conține legile umane. Acesta din urmă este celui dintâi ca puterea este de sfat: lex naturalis et divina magis ad consilia pertinet quam ad imperia* 2); lex humana proprie dicta non nisi de norma imperii dicitur3). natural

') Ibid. lib. 1.c. V. § 2. 8. 9. 11 - 13.

2) Imperium înseamnă aici constrângere în concordanță cu legea. Capac. IV. §§ 55-ü8. 62.

3) GV § 34.

♦de

pdeed, tsorrryu, port μη rebѢ caracter al consiliului; dimpotrivă, iw-.yy^dreptul copiilor și natura puterii și constrângerii1), legile sunt supuse unor modificări parțiale, un iad natural iijflp nizmenid, ca natura lucrurilor înseși. Cu toate acestea, vuly-zdedeufdo^ jjpHW №> nYaM № lrotivorechdt natural într-un asemenea tribc. 9ȘO a cerut o încălcare a legii, dormind pe o săpătură naturală * 2). În fine, în ceea ce privește nrcvd-ul poporului, J'O3, oricât de nțfjflTig Hή̓ s qi ^ b sau srrdgalp, conține mai mult pa-ch $ ^ tedyatsenpado J4W decât adloshdadpagr. Poporul are dreptul de a nu ^ ^ det despre ^ ov_datsd jia tratat, deoarece pe taafvtsi tsrlrza indica in d ^ rrdalnooui. Tsr bsdabe ultimul ts a fost posibil, apoi din nou s^tsf dorororr rrt tse mai mult, ca o poruncă a dreptului natural, care cere păstrarea contractelor 3).

Aceasta este învățătura lui Thomasius, despre care filosofii și juriștii sulyld-germanici din secolul trecut 4).

Secțiunea 60

Topazy a susținut destul de admirabil că drama nu s-a datorat doctrinei îndatoririlor, ci a noastră înșine și de ce legea naturală este alcătuirea subiectului unui păianjen independent?); și, de fapt, puntea morală este mult mai generală decât tărâmul a justiției; că dreptul de a fi exercitat * indiferent de SubiЪЪ »ТПВ#ЫХЪ VIEWS n INTENTIONS SDTSTSNNTSDЪ, iar modemul nu

■*) C. IV. § 35. 58. § 68-72. Cu. V. § 31.

K) C T. § ®3. Oopia jos naturale stricte <lictuni, qtiod pruhibel lac-siopetn aiiorAwn, oilli daae p lest elfjcac'ler dispune iws posilivum. cm.

de asemenea § 64,

4)   Pentru ultimele judecăţi, vezi Becht-philosophie, cap., I, erp. 68, p. Tornai I citat. op. pp. 3GI și urm.

Însuși Tonasi îi reproșează lui Pufendorf (Ftnidatwen'a |ur. nat. în cap. prooemiale § 13) că, ca și scolasticii, nu desparte jue nalurac de docirinfi líthica. Thomas, dar corect, trebuia să fie primul care a împărțit moralitatea în sens larg în propria sa opinie și în legea naturală; această împărțire a devenit ulterior comună.

cazurile necesare de secretizare prin constrângere?Tomasius a distins pe bună dreptate drepturile înnăscute (jura connata) de drepturile dobândite (jura acquisita). Dar, în ciuda tuturor serviciilor prestate de Thomas Hall de la Filosofia Dreptului, opunându-se cu râvnă prejudecăților vremii sale, în studiile sale filozofice despre drept întâlnim și multe erori. Lipsa de soliditate și claritate este deja evidentă în punctul principal al noii sale învățături: în separarea principiilor drepților de principiile decentului și cinstitului în stabilirea raportului dintre morală și lege1). Cele trei principii principale — justi, decori et honesti — includ, după cum am remarcat deja mai sus, aceeași propoziție de bază, exprimată în diverse moduri și, în plus, pur formală, deci conținutul ei depinde de viziunea subiectivă a fiecărui individ. În * învăţătura lui Toma, în acest fel, era deja pe deplin exprimată o viziune negativă şi formală asupra conceptului de drept, care era şi mai dezvoltat.semn al oricărui drept în sens strict (spre deosebire de decorum şi honeslnm * 2) , care a rămas dominantă și până în zilele noastre, deși principiul constrângerii nu mai constituie un principiu suprem.Dar, în același timp, însăși metoda de constrângere care poate fi folosită într-unul sau altul Am uitat că înainte de a ști în ce mod. de a constrânge nedreptatea, trebuie să știm ce este dreptate și dreptate în sine.

§ 61-

Noua doctrină a lui Thomasius a fost acceptată în Germania cu laude și în curând au apărut multe scrieri, în care s-au dezvoltat ideile lui Toma despre drept. Cei mai cunoscuți adepți ai săi au fost: Bayer

!) Prin moralitate (jus) în sensul cel mai larg, Toma înțelege în general și întreaga doctrină a îndatoririlor.

2)   Deși romanii au acceptat distincția dintre juelutn și decoium și ii lioneslum, ei nu s-au opus niciodată atât de puternic unul cu celălalt.

în Wittenberg, Gerard1) în Jenn, Gundling* 2 3) în Halle, Fleischer8) şi Köhler4). Cu o grijă deosebită, știința dreptului natural a fost prelucrată (dar ideile principale ale lui Toma) de profesorul de la Göttingen Achenwei5). În toți acești scriitori, întâlnim adesea

gândurile lui Grotius, Hobbes, Pufendorf, pe care ei încearcă uneori să le formeze cu principalele prevederi ale lui Thomasius, din nou modificate diferit sub influența filozofiei lui Leibniz și Wolff.

În conformitate cu aceasta, în majoritatea manualelor cu caracter natural, publicate în Germania în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, găsim următoarele prevederi de bază:

1. Recunoașterea stării naturale a omului și definirea drepturilor și îndatoririlor sale înnăscute.

2 Rațiunea este recunoscută ca sursă de cunoaștere a principalelor prevederi ale dreptului natural.

3. Dreptul natural în sens larg, ca morală, sau ca doctrină a îndatoririlor imperfecte, se opune dreptului natural în sens restrâns, ca doctrină a îndatoririlor perfecte.

4. Acestea din urmă au caracter de constrângere (constituie

*) Dclineatio juris naturalis sive de principas ¡usti libri tres, quitus fundamental generaba doctrinae decoro accesserunt. Jen. 1712,8.

2) Nick. Eroii. Gundipg a scris: via ad ventateli! moraleni, Hal. 1714. 8. Ausfübrlicher Discours über Natur und Võlkerrccht Fr. cf. und Lcipz. 17:i4. 8. şi Jus nature ac genliuin connexa catione tiovaque methodo claboratuin et a praesumtis opionlbus aliisquc ineptiis vacuum, Halae Magdeb. 1728. 8. În ultima sa lucrare este eclectist; reținând baza religioasă în dreptul natural, el încearcă de asemenea să rețină principiul sociabilității și să împace învățăturile lui Gobbes cu învățăturile lui Grotius. Propoziția sa fundamentală a dreptului natural este exprimată în următoarea formă iv (c II. § XVIII): mier de asemenea cu. 1. §12-18. 23. 45-49. Despre el vezi și Glafey § 241.

3) Jnstit. dreapta născut iar genta, în care sunt explicate clar regulile dreptății pentru cei atipic onorabil, în special al doilea principiu tomasian. Hale. 1711; apoi în 1730 și în Lipsia 1741.

4) H. Kochlcri ¡uns naturi si esti de acord cu exercitiile lui in special VII. Lance. 1729

5) În prolegomenele sale de drept natural π drept natural. 1781

ei

de aceea voi cogeos) și îmbrățișez relațiile externe ale oamenilor între ei,

Acestea atunci stabilite principii ale moralei naturale, li se alătură nasul viitorului sistem filosofic, în special celui raționalist din vremea lui Kant1).

Alți contemporani ai lui Toma au încercat să infirme principiul social și adevărat al lui Grotius și Pufepdorf; printre aceștia merită

menționați în special Henrik și fiul său Samuel Koktsei, precum și celebrul filozof german de atunci, Leibniz.

Secțiunea 62.

Heinrich și Samuil Koptei * 2) au considerat că principiul conviețuirii este insuficient pentru ca acesta să servească drept bază a dreptului natural. Pentru a găsi un început ale cărui prevederi de bază ar avea forță obligatorie pentru întreaga rasă umană, este necesară, conform învățăturilor lui Kovcey, o autoritate pe care toată omenirea să o respecte. O astfel de autoritate poate sta în mod natural numai în Dumnezeu, care are putere infinită asupra umanității și care singur poate da omului legea ființei sale. Prin urmare, voința divină este singura bază și măsură a tuturor

x) Dimpotrivă, în alte țări învățăturile lui Toma au rămas aproape fără nicio influență. În Franța, abia în timpurile moderne întâlnim Capul ii Tomasia lângă L'herbetle (1719), Lucaea (Lucas, 1827) și Pocen (Rossi, 4829). Acesta din urmă, în traité de droit pénal, distinge obligațiile legale de obligațiile morale prin cuvintele Devoirs exigibles et non exigibles.

2) Heinrich Koktsei b. 1644 f 1719. Samuel Koktsei n. 1679 t 1755. Învățăturile lui G. Koktsei ne sunt cunoscute, din lucrare, ed. Samuel Coccei: Rai", Cocceji disp, de principio jurîs naturali unico, vero et adacquato liab. sub pracsidio patris sui Henrici Cocceji pars prior Francof. 1699, pars altera 1700. 1705 a apărut ero Resoluliones dubiorum circa hypothesin noslram de principio juris naturalis. În 1709 au fost publicate de fiul său prodromus justiliae gentium și în 1744 referiri la Grotius G. Coccei. 1748. de Cocceji introducilo ad Henrici de Cocceji Grotium dlum iHustratum, constând din 12 disertații îndreptate împotriva principalelor prevederi ale doctrinei groțiane. Despre Coccei, vezi mai sus. lucrări: Hugo p. 393 și 555. Glafey § 175. Schmaiiss p. 267-305. Heenrici 1. 227, 237, 323, 329. Rannier p. 51. Warkônig p. 61. Rjssbach p. 145 § 131.

îndatoririle umane. Revelația, întrucât nu a fost dată tuturor, nu poate fi o sursă de cunoaștere a voinței divine; izvoarele sale, dar pentru Cocceius, sunt: natura umană, ordinea mondială a lucrurilor și consensul popiilorinn recunoscut de istorie. Poziţia practică de bază a dispoziţiei naturale a lui Cocceus este: siniin crnqne tribuere1) Astfel, legea, morala şi religia s-au amestecat din nou cu ele. Urmașii lor au fost: G. Kestner (G. P. Keslner 1705), F. Cramer (Fr. H. Kpnpeg) 1713) și parțial Heinektsy (Hoineccius 1737).

L e y b n i ts* 2).

§ 63.

Asemenea lui Cocceus, Leibniz a respins şi principiul vieţii comunitare, care la Grotius şi Pufendorf a servit drept principiu principal al ştiinţei moralei.La Leibniz, pentru prima dată, observăm

începutul unei viziuni speculative asupra dreptului, deşi încă în cea mai generală formă. Învățătura lui a fost, parcă, mai presus de vremea lui, planurile sale au început să fie înțelese abia la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Cu toate acestea, Leibniz nu și-a distrus gândurile despre sistemul de drept, ci doar în parte. În eseul: Nova melhodus discendae docendaeque juris-pruderitiae, publicat în 1667, Leibniz a pus bazele separării laturii dogmatice, istorice și filozofice în studiul științei dreptului. Această lucrare poate fi considerată și ca prima experiență a unei enciclopedii și a unei metodologii juridice. Gândurile lui Leibniz sunt relevante. în filosofia dreptului, exprimată de el în următoarele lucrări: XV Epistola® ad Henricwn Ernestom Kestrterum (1706) (a VII-a, He a XII-a scrisoare); Observaliones de principio jus (ITOO);

¡.a--1—.■

0e principiu jur. nat. un. vero et aiheqoato. § 10-18. § 28 § 1-5/ edil. 2.

2) Tijă. 1646 d. 1716. Pentru el, vezi Hugo, Literatorgeschichte etr. 392. Naturreebk vip 96. Ne'zhgioi Iy 329. Rautna* ¡¡pesldikhüiohe Erdwiaekel. d. Begrrffe von Beeht etc. pp. (jfj, în special Zhe LernitoUr Introkkietion, ck, Warflkonig ftèblspîiflbsophio p. 63; Rossbaèh p. 147; Linz. p. 97, Koeye p. .68.

din

O anumită îndemnare la principiile lui Samuel Pufendorf; Teza 1 despre folosirea actelor publice și principiile dreptului natural și gentil, prefixate părții diplomatice a primelor națiuni oodice; Diaaertatio II cu privire la aceeași chestiune a celei de-a doua codicie a națiunilor diplomatice prefixate la partea')· Principala doctrină a dreptului natural este expusă de Leibniz în Diaaertatio 1, despre actor, pufai, utilizare și despre principii ale naturii juna și națiunilor etc. § XI-XXII.

§ 64.

Leibniz, încă de pe vremea lui Platon, a fost primul gânditor care nu a limitat preceptele dreptului natural la scopurile unei vieți prezente. Fără a accepta existența veșnică viitoare, m-aș priva de dreptul, spune Leibniz, de cea mai importantă parte a mea de multe îndatoriri chiar și în viața pământească, de exemplu. în raport cu prietenia, patria, proprietatea şi propria viaţă, ele şi-ar pierde sensul * 8), căci ar fi foarte imprudent să sacrificem b.iags esenţiale şi odda numai glorie. Și numai asumarea existenței dreptății divine în viitor, viața veșnică este capabilă să determine numirea oamenilor și să facă îndatoririle lor reale, necesare. De asemenea, nedreaptă este opinia celor * care limitează subiectul de drept la unele figuri externe; pe de altă parte, toate virtuţile noastre, în măsura în care îi privesc pe alţii, aparţin domeniului legii naturale'). Nu mai puțin greșit Tajrașii și cei care pun forța obligatorie a legii naturale în voința cuiva, și nu în însăși natura lucrurilor *); căci într-un astfel de

*) Pentru scrierile juridice ale lui Leibniz, vezi Goth. Scii. Leibnitii opera omnia, ed studio Ludovici Datene, or. IV Geneva. 176¿. Volumul IV. Vezi și Lerminier, Introducere p. 157.

8) Op. omn. ed. Dutens. IV. 3. cădere. 276. 277.

3) Leibniz îi reproșează lui Pufendorf că a limitat subiectul dreptului natural doar la relațiile externe ale oamenilor („Finie scientiae ¡uris naturae ambita huius vitao unn dșbet in<Hudi“). Toma l-a lăudat pe Leibniz în multe feluri; oricum mob yoi răspunde în continuare. arr. philosophia ejus adhuc silvestns est, Ut sic dicam, et archipodilis! (opp. p. 264). Leibniz a citit cu plăcere noua doctrină a lui Coccei, dar a găsit-o încă insuficientă. Leibniz vorbește în continuare despre teoria socialistă. (§XI); Fstsor equidem, hninanae societatis custodiam non esse principiütn justțitiae... Sed tamen puto justam esse quod societatem utilizatorium perficit.

*) Op. omn. ed. D.IV. 3. cădere. 27".

ceaiul este imposibil, a existat un concept de drept și. greșit într-o stare naturală-foarte. Nici principiile legii naturale nu se termină cu arbitrariul lui Dumnezeu, căci într-un astfel de caz, dreptul și dreptatea sunt agregațiile necesare ale Divinului. Dumnezeu este Creatorul și o voi măcina în minte „arbitrar și în felul meu / Drept și siraved sh ~ vog fedchaKy cf, după învățăturile lui Leibniz, în respectarea binecunoscutelor legi ale egalității și proporționalitatea, care, prin natura lor, sunt la fel de neschimbate ca și începuturile” Ilya a adevărului matematicii1) Este corect, spune Leibniz, că Grotius a susținut că și cei care îndrăznesc să respingă „existența” lui Dumnezeu, sunt nevoiți să recunoască începutul principiului natural.a, „nu este” nu putem avea dreptate y'etochniybmѢ'eetestveyyygo, deoarece este obligații-veIëiCH’ apoi’iyio pentru „timpul” acțiunii sale directe, de unde se pare că &'bikiitse ѢѢТъ1 îndatoriri prescrise de mintea însăși, ylit' există tykiya1 obligații 'independent - de constrângere și pre'zhDe' 'fiecare Ѣlas / ii. (Bizatelny sida' a dreptului natural conchide Ng, conform 'u^inyb Leibgitsa, în lumina rațiunii Ѣ'I4nayo), luminând spiritul. "--vd'JyutrenYey Bunătate''Dreptate și 'armonie1))

'oBtnfa^e^froCTH6); comunicarea ¿ce cu un corn va prevala Însăși perfecțiunea, încheind în „cel mai posibil - răspândirea dombrei și a fericirii (Mici (ach) ^). J Înainte de $ legea naturală „livră tot ce-i privește pe ceilalți și 4 * f¿'¿ ^ ^ ^ yanii; scopul ei. este a ^ D'ë ^ a face, Privind la propriile forțe, în interesul altora, pentru bine ^ ^ ru ^ uhh 7) rezultatul ^ este bun pentru (ei, dotrryr el

WW*"F. conform învăţăturilor lui 4£ybishdets qcijB, autoritate morală, datorie—necesitate morală^ Adevărat, conform }chezhik>. „Există un ghid? freélêix) înclinare, pe care grecii o numeau

ilpUrpo, potasi, jeoipetraj ita atiieos

'rMf$ absurd "intuii. Gradui, inielbgi jas naturae, esse*.

licitare.

273.

") P.T. 3. fof. 27!

Ibid. foi. 273.

SH

φιλανθρωπία, pe care o numește dragoste1 „yjțpaw” (earitèl s.ipietilis)1). garfias eèn sive dih¿eh<ii halM(iTs). Opa vyazha ^sya' fără interteroanoibirvdadm.i # ce fericire. Dar dragostea trebuie guvernată de înțelepciune (sapientia), care, după definiția lui Leibniz, nu este altceva decât cunoașterea fericirii (irva scientia feliçitatis).

De la începutul dubvts, .astfel, Leibniz, - .divrd ^ lege naturală, în raport cu care el, amendează: 1. Drept propriu (jus strictuin), sъ-

suflare: să nu jigneşti pe nimeni, sau să nu lucrezi pentru nimeni, laedere), ceea ce corespunde egalizatorului scra^edda^ui ^$t¿fja, coí*' imitativa) şi facultaţii lui Grotius; 2. Dreptate (ae ^ oiTsu),., ^ rt ^ roire nra ^ vn la următorul, redă tuturor, çeoe . (syuni cui ^ ^ Lrjjjpej e) r, membru. corespunde dreptății distributive ^sfitia dislrÁbptiva);în sfârșit 3. Pietate (pietas or' riuibi/ab), coedda draz^O(p1$y{pdu^ trăi cinstit (honeste vivere). Aceasta din urmă ia, de la sine, și το .,ρρβA ·: Scriptura, datorită căreia nu ar trebui să abuzeze de propria sa

şi lucrurile proprii.-: Haÿroij-'unevy'justice is

universal, include toate celelalte virtuți (justiția universală)* 2)-

Cui încalcă legea strictă (jus yaigisTsi ^,, că ^. da ^ t ^ bătut în! societatea civilă, îi place .. caută, <, p $, ^ v ^ zhdayaya, societate - dreptul de război. Justiție, $ ațb al doilea; b (b tsr ^ i d ^ ridicându-se deasupra legii stricte, </ bvimaster yourself p (^ zhg ^ dyeda, potrivit cărora persoanele, pentru exercitarea drepturilor lor,; . nu $ dgut -udon necesită constrângere. (#s

i-au dat fiecaruia a lui, adica i-au dat fiecaruia a lui, ;gu favoare, ce i se cuvine sau ce merita. Sadoya cel mai înalt elev este în cele din urmă evlavia. Primele două tipuri de dramă_naturală sunt limitate la timpul vieții, pe de altă parte, baza evlaviei este adevărul că duia'pasha este nemuritoare și că 'yir'b* este sub control divin. Tol&o'et^' reclamant' da forţa şi semnificaţia potrivită; totul cinstit devine util și totul

1) Juslilia este încă definită de Leibniz. obr.: perfeglio sapiën- ti;íc confonms, qualetius persona se habet erijo boiia tualaqaé'alMriini peftona-nim. Ibid. plin. 261-

2) Disserl. 1. tic actor, pubi, usu etc. § 1H-13. 294 urm.

necinstit – nociv. În felul acesta, corectitudinea umană în general, ^a fi perfect, este dată pentru a se refracta la Divinul lptiapl”4 ÎN EXTRACȚIE DIN EA, DACĂ DIN PROPRIA SURSĂ1).

Secțiunea 66.

Acestea sunt gândurile lui Leibniz, legate de filosofia dreptului.

În învățăturile lui Leibniz, nu se poate să nu remarce dorința de a da dreptului pozitiv un fundament filozofic și de a reconcilia opiniile trecutului. Cu toate acestea, Leibniz se apropie în multe privințe de Grecia și de Pufendorf. Dar nu numai întrebările teoretice i-au atras atenția lui Leibniz asupra ceffo) a atins și domeniul practic: a fost primul care și-a exprimat gândurile cu privire la necesitatea întocmirii unui cod civil general pentru întreaga Germanie *); el a acordat de asemenea atenţia cuvenită dreptului roman, care a servit apoi drept bază a dreptului european pozitiv şi a fost mai bine decât alţii să sesizeze meritele şi demeritele acestuia * * * 4).

Christian Wolf *).

5 B.

Leibniz a încercat să reînnoiască și să aducă în sistem gândurile împrăștiate și fragmentare ale discipolului său, Christian Wolf. Scrierile lui Wolf referitoare la filosofia dreptului sunt: Vernúnflige Gcdanken von der Menschen Thun und Laseen, Halle, 1720; Von dem geselkchaftl. Leben der Menschen, Halle, 1721. Jus naturae melhodo scientifica pertractatiim. 1740-1750. al IX-lea va; Acesta din urmă este în strânsă legătură cu 13 volume1 din celelalte lucrări filosofice ale lui Wolff, care îi servesc drept bază: Philosopha practica universalis. 1738, 1939; filozofie

-----...Eu --

*) *Detm» esso autorul oricărei legi naturale este Cel Prea Adevărat, dar nu prin voință, ci prin însuși consimțământul ei, motiv pentru care este și autorul adevărului. Cm-observât, din principiul dreptului. p. 273. a 4-a ed. Deținere

·) Jus strictum și y nego vytekaet din principiul servaiidae al păcii. Cari-tairiive echitate a se strădui pentru mai mare!: crește feHcity în celălalt.

*)0p · omn. 1. cp 254. cm. Также Lerininier, Introducere p. 165

4) Sm. ero Despre marinele și modificarea jurisprudenței romane IV. ed. Deținere

6) Tijă. 1670 până la 1753.

muraiie sive Etìlica Hal. 1750-1753. Philosophia civilie sive politica, Hai. 1746. Întrucât studiul unei lucrări atât de voluminoase a fost foarte dificil, Boif însuși, cu puțin timp înainte de moartea sa în 1754, și-a scurtat îndelungata lucrare Jus naturae și a prezentat-o sub forma unui manual sub titlul: Instìtutiones juris naturae et gentiuro, în quibus ex ipsa bominis natura continuu ncxu onines obligaliones et jura omnia deducuntur. hai. 1. V. 8. Această lucrare a apărut în acelaşi timp în limba germană1).

Secțiunea 67.

Filosofia lui Wolff este numită pe bună dreptate filosofia rațiunii; căci, în ciuda formei sale raționaliste, are o bază empirică pe care, conform așa-numitei metode strict matematice * 2), care se distinge prin definirea și separarea conceptelor, se construiesc toate propozițiile filozofice. Aici tot ceea ce este prezentat de un opat este filozofic doar pentru că este definit și sistematizat în mod școlar. Totuși, cel mai înalt principiu al moralității la Wolff este impregnat de un spirit mai nobil decât la Thomasius, în care poziția principală a filozofiei morale se bazează pe utilitate. Legea naturală a lui Wolff este foarte strâns legată de filosofia sa morală.

§ 68.

Wolf oferă cel mai înalt principiu al moralității în lupta pentru perfecțiune în general, atât morală, cât și fizică (pertico te). Prin urmare, cea mai înaltă lege naturală pentru toate faptele umane este exprimată, potrivit lui Wolff, în următoarea formă:

*) A fost tradusă în franceză de Luzakom (S. Lüzack) la Amsterdam 1772; Academicianul berlinez Foriney a realizat un extras din lunga lucrare a lui Wolff în limba franceză: Principes de droit de la nature et de gens, extrait du grand ouvrage de M. de Wolff, Amsterdam. 1758. 3. Vol. 8.

2) Potrivit lui Hegel (vezi lucrarea sa, partea I5, p. 475), acesta este principalul truc al lucrării lui Wolf.

·) Philosophia practica univers, p. I. § 152; de asemenea jus naturae p. 1.c. 1. § 170.

generos*1). Perfecţiunea unei asemenea stări stă în armonia acestui fiecare moment cu fiinţa omului, în armonia întregii străluciri a abilităţilor (facplalurn)2). Cel mai înalt bine al omului (sumimun bûuui) constă în mișcarea progresivă constantă de la perfecțiune la perfecțiune, care este scopul final atât al indivizilor, cât și al

întregului gen3). În raport cu întreaga societate, cel mai bun început va fi următorul: faceți ceea ce poate contribui la bunăstarea întregii uniuni și evitați contrariul. Prin urmare, datoria morală a fiecăruia — de a contribui la îmbunătățirea celorlalți — îi generează dreptul. Prin urmare, datoria precede întotdeauna dreptul.

Prin însăși natura sa, o oaie se străduiește să-și îmbunătățească starea. Prin urmare, esența unei asemenea obligații se bazează1 pe faptul că ratio suificiens ei stă în însăși natura omului, de ce este și neschimbătoare și eternă, ca însăși natura omului. Zakob este în general o regulă conform căreia trebuie să ne stabilim modul de acțiune. Dacă o lege are ratio suificiens în însăși esența omului, atunci este o lege naturală și, prin urmare, ca obligație naturală, este neschimbătoare și necesară. Pe de altă parte, se spune că o lege este pozitivă dacă fundamentul ei final stă în voința unei ființe raționale, de ex. Înmormântare divină sau umană. Legea naturii în general se mai numeşte şi legea naturii b) (Jus natura)) Dar Dumnezeu, fiind Creatorul naturii fiinţelor, este şi vinovat de legea naturii6). Legea naturală îi obligă astfel pe toți oamenii și nimeni nu poate fi eliberat de foc. (Conţinutul său principal constă în faptul că oamenii, acţionând în conformitate cu acest cod, se îndreaptă spre perfecţiune) Dar se ştie pozitiv că oamenii, irita-

i) Philos, practică. HIV. p. 1. § 1Í2, 170, 222, 231, jus naturae, p. 1.

5608, 609.

Jus naturae, 1 § 201.

*) Pialos, prad. univ,_ I. § 374

Jus naturae. §* 2^-25. Jus oriliïr ex obligation" obligatiu prictr est pire, et si nulla esse", obligație, dog utibin jus foret.

®) Ititit. juris nat'.|f§ 33.

e) Ibid. § 41.

cine aspira, are nevoie de un prieten si, de un prieten; fiecare, așadar, dacă tinde spre perfecțiune, este obligat să-l ajute pe celălalt și să evite contrariul.

Deci, legea, conform învățăturii lui Wolff, ca autoritate morală de a face ceea ce fără de care nu ne putem satisface datoria, presupune întotdeauna aceasta din urmă.Ea nu decurge din obligația celorlalți oameni care locuiesc cu noi, ci din propria noastră datorie, încredințată. a turma prin natura însăși (ante ponencia est aliqoft obligatio quam jns aliquod concipt potcst). Astfel, avem dreptul la hrană, pentru că avem datoria de a ne autoconserva. De aici, Wolf ajunge la conceptul de săpătură permisivă și imperativ. Legea naturală, motivul pentru noi dreptul la sfârșitul zilei, se numește legea

permisului (IEH Rog.pi "ziva),-obligatoriu ® ® acordat de legea Pava izhepym . Morala se bazează pe legile date, iar legea se bazează pe cele tioS-intelectuale. Honestum în Boilfa înseamnă tot ceea ce este în armonie cu legea naturală1).

Adevărul și datoria, potrivit lui Wolff, sunt fie înnăscute (jura et officia connata), fie dobândite. Obligația omului, bazată pe natura sa, este o obligație înnăscută. Dreptul care decurge dintr-o astfel de răspundere este, de asemenea, un drept înnăscut, care nu poate fi luat niciodată unei persoane. Wolf distinge în continuare drepturile și obligațiile perfecte în cele imperfecte. El numește îndatoriri perfecte (obligatorii, porfeetae), în cazul în care poate fi folosită o constrângere externă, Dimpotrivă, îndatoririle care nu sunt supuse constrângerii sunt îndatoriri imperfecte. Aceasta corespunde drepturilor perfecte și imperfecte nai Numai un drept perfect poate fi numit drept propriu, deoarece există numai în societatea civilă * 2 3); Mândria, dar învățăturile* lui Wolff, este acea virtute care acționează în conformitate cu drepturile perfecte ale fiecărui

*) Inatit. jur. nat. § 42 43, 44, 45.

2) Ibid. § 95. Aceasta include egalitatea Wolf, libertatea, dreptul la securitate, dreptul de a se proteja în caz de infracțiune și pedepsirea celor care încalcă drepturile Nedpi etc.

3) Ibid. III. §67-80. § 59, OD.

da1) Dar dacă o asemenea virtute este extinsă nu numai la drepturi perfecte, ci și la drepturi imperfecte, atunci se numește adevăr universal (Juslitia universale).

Legea naturală, dându-ne drepturi, împreună cu etica îi obligă pe alții să nu împiedice memoria să le folosească; de ce, după însăși legea naturii, orice opoziție la exercitarea drepturilor noastre poate fi respinsă prin opoziție, căci altfel exercitarea drepturilor nu ar fi posibilă.

Toate acțiunile noastre sunt prin natura lor independente de arbitrariul altora, prin urmare toți oamenii, conform învățăturii lui Wolf, sunt liberi prin natura lor. Fiind egali în sens moral, toți oamenii sunt egali în raport cu drepturile originare. Ceea ce este permis unuia, ar trebui să fie permis altora. Ceea ce nu vrei să-ți facă alții, ceea ce tu nu ar trebui să faci altora2), etc. Aici, se pare, cele trei principii ale lui Thomasius sunt combinate de Wolff într-un singur principiu de egalitate, dar numai în aplicarea lui,

Wolff face astfel din izvorul dreptului obligația din care el, atât în raport cu sine, cât și în raport cu ceilalți, derivă toate drepturile,

Secțiunea 69.

După aceasta, Wolff expune în detaliu doctrina proprietății, care este asemănătoare cu cea a lui Grotius; şi el, ca şi Grotsiy, acceptă (Comuniune iniţială de proprietate (communio riiipasva). Prima cale de origine a proprietăţii separate este recunoscută prin ocupaţia Vochf (occupatio)3) etc.

Secțiunea 70.

Într-un studiu despre începutul, esența și scopul statului, Wolf reiese de la început că societatea domestică nu este capabilă să obțină tot ce este necesar pentru prosperitatea în viață. De aceea,! societățile de origine, pentru a elimina o astfel de deficiență, trebuie combinate, conform învățăturilor lui Wolf, în societăți mai extinse, care sunt

*). Ibid. § 80. 83. 85. Conceptele lui Wolff Despre drepţi, cei drepti, despre împărţirea adevărului, sunt de acord cu conceptele lui Pufendorf.

*) Ibid. § 50. p. PI. §60-73.

”) Jus nai. U. g 7 şi 9. § 173-175.

se numesc state. Statele se bazează pe acordul oamenilor și au scopul lor - de a atinge pacea, securitatea și toate mijloacele de viață. Din contractul de stat rezultă obligația, atât pentru indivizi, cât și pentru întreaga societate, de a fi activi în conformitate cu scopul statului. Cea mai înaltă lege a statului este binele comun: Salus publica suprema ex esL În acest sens (pentru binele comun) societatea are dreptul de a dispune de membrii săi și de bunurile acestora. Dreptul unei întregi societăți, în raport cu cele individuale, se numește putere guvernamentală, care se bazează pe un contract și aparține inițial poporului. Statutele care determină această putere se numesc legile fundamentale ale statului1),

§ 71.

În ceea ce privește dreptul internațional, Wolf consideră toate popoarele, în relațiile lor între ele, drept persoane libere care trăiesc într-o stare de natură. Prin urmare, la Wolff, ca și la Pufendorf, legea naturală a oamenilor nu este altceva decât aplicarea legii naturale a indivizilor la popoare. Toate statele, conform învățăturilor lui Wolf, formează, parcă, un singur stat cel mai mare, prezentându-se ca membri ai acestui stat. Dreptul care decurge din conceptul unui astfel de stat, unind toate popoarele, Wolf numește Jus gentiuin voluntarían!. Ea, ca și legile pozitive ale fiecărui stat, trebuie să se bazeze pe legea naturală. Dreptul poporului, în baza contractului, el numește Jus genlium. Acesta din urmă cuprinde numai acele popoare care au încheiat astfel de acorduri între ele * 2),

§ 72.

Acesta este sistemul Wolf.

Principiul de bază al legii lui Leibniz a fost retrogradat de Wolff din nou în sfera empirismului. Legea era, parcă, separată de om și preda un scop separat. Cel mai înalt principiu al moralității în Wolf - perfecționează-te - forma este altfel și nu complet dezvoltată; - trebuie

i) Inst, ¡uris uat. alin. III. Leet. II. § 972-975. Secţiunile 976-990.

2) Ibid alin. IV. c. 1. §1088-1090. P. W. 5. P. c. V. § 1069.

pentru fiecare! să lupți pentru o anumită perfecțiune sau ar trebui să meargă toată lumea pe aceeași cale în mod egal? Încercarea, însă, de a deduce dreptul din obligația morală a fiecăruia, este nereușită, căci într-un asemenea caz fiecare va fi propriul său judecător și, în consecință, nu va fi posibil să se găsească un început exact când relațiile dintre nu atât de mulți. persoane se ciocnesc. Din același început rezultă că acolo unde nu există obligație, nu poate exista un drept, ceea ce, evident, nu este corect. În ciuda deficiențelor mele, sistemul lui Wolf în ansamblu se distinge prin minuțiozitatea sa. Filosofia practică a lui Wolff a servit și ca bază pentru învățăturile practice ale lui Kant.

§ 73.

Doctrina dreptului a lui Wolff s-a răspândit nu numai în Germania însăși, ci și în alte țări ale Europei. Principiile fundamentale ale sistemului lui Wolff au fost modificate în mod diferit de către adepții săi, care, în manualele lor de drept natural, au încercat să definească ASTA fiind esența drepturilor și îndatoririlor coercitive. Unii dintre ei, împreună cu Thomas, acceptau doar obiectivitatea negativă, sau obligația de autoconservare pentru propriul drept-bbYAYayyosTi1). Cele mai remarcabile manuale de drept natural ale TytKola a lui Wolf sunt: Daries (Dariesa 1740 și 1764), Nettelbiadt (Nettelbladt 1749 și 1781), Golman (NoIIpkshn 1751) 1 2), Baumgarten (Bautngarten), West Meyer (Meyer 1763), Westplial 1776) 3). Ikshtadt (Idtttadt) „a emis legea de stat bazată pe principiile lui Wolf. Pentru țările catolice, legea naturală a lui Wolff a fost multe tratamente în chimio; între ele merită mai ales amintit Jesuyt Zalliiger (1. Zallinger)4). Dar sistemul lui Wolf este o știință naturală

1) De ex. Achenwall jurisprudeftfia naturalis, Halle, 1863.8. Pentru o discuție despre aceste începuturi, vezi Tafinger Diss. de fundamento separati juris nat. et phil. novae prinț. Erlang. 1788, 4.

2) Sy^tertïa elementare tmivershfe jurisprudeOliae naturali» usui systemis ptrifeprtid. pune. accemodalum.

3) Westphal își numește dreptul natural ah arbitrariis fori »ententiis purgatura.

l) Ero Institutiones jur. nat. 1784 au fost tipărite din nou în 1823 la Utrecht pentru a fi folosite în seminariile catolice olandeze. Kras (Gonst.

potrivi. 1624 w Aister ^ m ѣ.

ISS

dreptul stvennavo a fost predat în Regatul Napoli. În Olanda, învățătura sa a fost răspândită de Luwak (Lüzack) și mai ales de Pestel (Pestei), care a publicat un manual de drept natural în latină1), care a fost tradus de Dlaid în franceză (1775).

În Franţa, doctrina lui Wolff a fost răspândită de Formey, şi cu atât mai mult de Vattlel, care a publicat — Questions du droit naturel et observations sur le traité du droit naturel de M. le B. de WoHf (Berna 1762). Sistemul de drept popular al lui Vattel1 2 *), care a primit faimă europeană, se bazează în cea mai mare parte pe sistemul lui Wolf. Principalele prevederi ale sistemului Wolffian se remarcă, deși în totalitate, în G. de. Rayneval, instituție! du droit de la nature et des gens, 1803, 1832 (Paris, 2. part 8), and y P. Maffioli, Principes du droit naturel appliqués à l'ordre social, Paris, 1803, 2. part 8.*). Potv (Poitier), în Traité des obligations (1761, 1764, 1768, 1774) și în celelalte scrieri ale sale, a acordat atenție și sistemului de drept natural al lui Wolf.

În Austria, sistemul de drept natural a fost prelucrat după Wolf Martini4) (S. A. Martini).

În Rusia, un eseu al unui student al lui Volfov Dan. Netelbladt: Système elementare universae jurisprud. naturali, etc. 1770, a fost tradusă în rusă5) și a servit drept ghid pentru predarea la Universitatea din Moscova. După sistemul lui Baumeister, și el elev al lui Volfov, filosofia a fost predată multă vreme în școlile noastre religioase.

Cel mai înalt început al filozofiei practice a lui Wolf este începutul modernului

1) Fundamenta jurisprudentiae naturalis. Utrecht. 1774, 1776, 1788 și în cele din urmă 1806, 2. vol. 8.

2) Le droit des gens ou principes de la loi naturelle appliquée aux nations par Valtel, in Leiden 1758, 2. voli. Cea mai nouă ediție, Paris, 1833, publicată de M. Royer Collard. 2. V. 8.

·) Vezi Zeitschrift für die Rechtswissenschaft und Gesetxgebung des Auslads 4.1 pp. 280-281; Warnkönig—Uebersieht der Rechtsphilo-aophie în Frankreich.

*) De lege naturali positìones. La Viena 1764, 67, 68, 72, 78, 79; în Koblenz 1780, 1781 și Brücksep 1789. 1. partea 8. În 1784, lucrarea a fost publicată în limba germană.

5) Vezi pictura lui Ross, Biblioteca Smirdin, nr. 2136.

chenstvovaniya - a avut o influență puternică asupra transformării structurii și legislației statului în ultima jumătate a secolului al XVIII-lea.

§ 74.

De la răspândirea filozofiei lui Wolff, știința dreptului natural din Germania a devenit dependentă de sistemele filozofice în general. Sunt doar câțiva scriitori care, în felul lor, formează o opoziție aproape neobservată împotriva opiniei generale. Atât principiul moral al lui Wolff, cât și conceptele sale de îndatoriri obligatorii și drepturi perfecte și imperfecte, au fost, de asemenea, acceptate de către fiyusof-ii școlii ekpectice, care au încercat să combine îmbunătățirile filozofiei senzaționaliste a lui Locke cu prevederile filozofiei ruse. Deci, Voifo-Tomaziev, găsim un mod de a vedea printre cei mai remarcabili eclectişti, de exemplu. Feder (L G. Fedei)1). În locul principiului de îmbunătățire al lui Volf, Feder furnizează începutul: încearcă, prin acțiunile tale, să contribui la cea mai mare bunăstare și fericire în general2). Feder, la fel ca și Wolf, derivă drepturile omului din obligațiile sale față de ea. Întreaga teorie a lui Feder poartă caracterul unei doctrine bazate pe numele popular de Achenval3) și Geifner, care l-a urmat4) (llòpfher).

În plus, manualele merită încă atenție: Ulrich (I. A. H. Ulrich), Shiettwein5) (1. Schíettwein), Tigteiya6) (G. A. Tdtel), Madina7) (I. Madihn), Eggers8) (Eggers) , Fredersdorf9) (Fredersdorf)

*) Abriss der prakliscben Philosophie, 1769; această lucrare a fost publicată în 1790 sub titlul Grundlehren zor Keniitinss des rnenschliohen Willehs und der naturliciien Gcsetze des Rechtsverhaltens.

2) Crep. 81.

3) Pütter a luat parte la lucrările lui Akenway.

4) Initia philosophiae insti seu juris naturalis, socialis et gentium, 1780-1795.

s) Rechle der Menschheit oder der emzige ivahre Grund aller Rechte, 1784. *) N'itur-nnd Vtìlkerrecht. Francf. 1786.

7) Grundsâze des Natorrechts. Francf. un. d. Oder, 1790.

8) Venuch eines systeinatischen Lehrbueh des natiirheben und >taats-redht. Altona. 1790.

9) System des Rechts dec Natur auf burgerliche Geselbchaften, Gesets-gebnng und das Volkerrechl angcwandl. Briunschtweig. 1790.

și Sammet1) (Sanimel). Ultimul apărător al acestei teorii a fost * avocatul Hufeland * 2), care însă a părăsit-o mai târziu (1795).

În toată această perioadă, dreptul natural a fost combinat cu dreptul popular, motiv pentru care istoria și literatura ambelor științe coincid în multe feluri. Sunt tratați împreună în excelenta Ompteda.

Oponenții teoriei dominante de atunci a dreptului natural au fost: Gomberg (I. F: Hombergk),. Ipmaus (L I. Schmauss), Klaproth (IC Claproth) și Flyatt (Pr. Fiait). Gomberg, în lucrarea sa: Dubia juris naturae (1719, 1724 și 1743, 4), explorează cu multă pricepere bazele școlii socialiste4 *). Schmaus încearcă să dea un fundament antropologic dreptului natural; această încercare trebuie să fi reușit, căci la vremea aceea antropologia era încă la început. Ideile lui Klaproth sunt similare cu cele ale lui Schmaus. Flyatt a atacat mai ales modalitatea acceptată de derivare a sarcinilor obligatorii a priori7).

Dintre oponenții sistemului Wolffian, trebuie să îi numim și pe următorii: Dominican Concine8) (N. Concine), Benedictine

7) Vorlesungen iìber das gesammte Nalurrecht nach dem Gundlingischen Lehrhuehe, 1899.

2) Th. Ilufelland über den Grundsalz des Nalurrechls, 1785 și Lehrsatze des Xaturrechts und der damit verbundenen Wissensehaften, 1790.

') Ü. HL Oinpteda -Literator des gesammten sowohl natürlichen als positiwen Volkerrechts, Regenshurg, 1785, Volumul Il, 8. Acest eseu a fost scris cu o mai bună cunoaștere a materiei; Judecățile lui Ompted despre fiecare scriitor merită o atenție specială.

*) Vezi despre el – în. p.s. Schmauss p. 334-346; Gebauer p. 130; Meisler Bibliotheca jn 1. p. 332; Glafey st. 270.

') N. System des Rechls der Natur (p. 447-535). Hugo (Civ. (iter Geschichte p. 540) spune despre el că a fost unul dintre cei mai buni profesori din Göttingen.

6) Grundriss des Redits der Natur, Goti 1794. Este tradus în franceză, 1774; vezi pe Meister Bibi. jur. π. I p. 339. Camus TU. η. 174 și Dict. oniv. raisonné de la justice nat. ele. t. V. p. 122.

7) Ideen zur Revision des Naturrechts odcr prolegomena zu einem neuen Zwangsrecht.

8) Juris naturalis et gentium doctrina metaphisice aperta. Venetiis, 1756.8.

DOMNIȘOARĂ

Aneelm Desing1) (A. Desing), italieni: Fvnetti * 2 3) (F. Finetti) în GvariiZ) (J. Lascaris Guarini).

În ultima jumătate a secolului al XVIII-lea, găsim în sfârșit în Germania pe precursorii acelor scriitori care au tratat ulterior știința dreptului natural ca pe o filozofie a dreptului pozitiv; aici aparțin: Pyutter, Michaelis4) (I. Miciiaelis), Moser5) (I. Moser) și Schlösser6) (I. Schlosser).

Benedict Spinoza7).

§ 75.

În aceeași divizie îl includem pe Spinoza, care a continuat în mod independent dezvoltarea filozofiei carteziene. Învățătura lui Spinoza la prima vedere pare a fi foarte asemănătoare cu cea a contemporanului său Hobbes, dar, cu o dezvoltare mai precisă, nu se poate să nu observăm că ea diferă esențial de învățătura acestuia din urmă, care, în spiritul învățăturii sale , aparține într-o direcție complet diferită. Spinoza, tu unul dintre cei mai consecvenți idealiști, ai fost precursorul curentului speculativ în filozofie, motiv pentru care îl plasăm la trecerea către acest trend.

Изъ сочинений Spinozy, работых вы философии права, zamѣ-

*) Diatribă despre mierea de bodum Wolffian la copii. practica universala 4. c. în principiile dreptului natural. Regensb. 4. Masca naturii este dezbrăcată de mai multe cărți sub titlul de jurisprudență a naturii, precum Pufendorf. Heinec-cianis, Wolffianis etc. 1752

2) Finetti pe principiul jurisprudenței. iar împotriva lui Genliun Hobbesius, Pufendorf, Thomas și alții, cartea XII. Veuetius, 1777,2. tu 4...

3) Drepturile naturii și ale genelor. principii și îndatoriri față de regula doctrinei creștine exacte și explicate. ROM. 1778. 2. vol. 4.

*) ID Michaelis: Mosaisches Rechi (1770-1775) u. Raisonnement über die Proiest-Uoiwersitàten, cap. 1. str. 234

·) Patriotische Phantasicen: новое издание 1836 г.

e) Vorschtag und Versuch einer Verbesserung des deutschen bürger-licheù Rechts, ohne Ahschaffung des roinischen Gesetzbueh, 1777, u. Briefe über die Gesetzgebung, Franef. 1779.

7) Tijă. 1632 d. în 1677. Spinoza era evreu prin naștere și olandez prin naștere și reședință.

de remarcat sunt următoarele: Ethica1); Troctatus Politicos* 2); Tractatas theologico-politicus*) etc.

§ 76.

Potrivit lui Descartes, în lume există două feluri de ființe: spirituale și materiale. Primele formează o substanță spirituală, cele din urmă o substanță materială. În gândire se află esența lumii spirituale, mentale, — în extensie se află esența lumii corporale. Ambele tipuri de ființe au nevoie de asistență divină pentru existența lor. Nemulțumit de un asemenea dualism al lui Cartesius și ținându-se la cea mai înaltă unitate, Spinoza pune în fruntea sistemului său o substanță infinită, a cărei esență constă în extinderea infinită (natura naturane). Ea se dezvăluie în infinitate modificări ale gândirii și extinderii, care împreună formează un întreg, conținând toate lucrurile vizibile și invizibile (natura naturata). Spinoza, astfel, ca panteist, considera ființa cea mai perfectă - Dumnezeu, ca un întreg, lumea senzuală și spirituală - ca modificări ale ființei sale, astfel încât toate fenomenele lumii corporale sunt modificări de extindere; cu toate acestea, fenomenele lumii spirituale sunt modificări ale gândirii divine. Prin urmare, mintea umană este o parte a minții divine; gândirea în general este gândirea lui Dumnezeu însuși, ca substanță gânditoare; fiinţa lucrurilor în lumea sensibilă este fiinţa lui Dumnezeu însuşi, ca voinţă a divinului în hy extins. De aici rezultă că tot ceea ce există există în Dumnezeu, fără de care nu poate exista sau poate fi conceput; că tot ceea ce decurge din atributul Divin trebuie

*) Publicat după moartea lui Spinoza, în opera sa postumă. Amstel. 1677,4.

2) Neterminat, și publicat și după moartea scriitorului, împreună cu etica.

') Toate aceste scrieri ale lui Spinoza se află în ediția completă a operei sale, realizată de Paulus: Ben. de Spinoza opera quae supersunt omnia, ed. H. Eberli. Glob. Paulus. Jena. 1802, 1803. 11. Voi. 8. Despre învățăturile lui Spinoza (în raport cu dreptul și morala) cf. Buhle Geschichte der Neueren Philosophie. Partea 3, pagina 53$. Stãudlin Geschichte der Moralphilosophie, p. 765. urm. Rixner Geschichte der Philosophie, III. Partea pp. 77-79. Raunier—p. 41-46. Lerminier Philosophie du droit. Liv. IV. cap. YП. f 2. Rossbach—erp. 222, urm.

trebuie să fie, ca și atributul însuși, etern și infinit; că Dumnezeu nu este doar forma manifestării lucrurilor, ci începutul vieții care sălășluiește constant în ele, cuprinzând toate lucrurile în esența și ființa lor. Toate lucrurile separate, prin urmare, sunt doar moduri de revelare a atributelor divine — gândirea și extinderea, care în ele în ansamblu apar ca o revelație a substanței divine. Prin urmare, în lume totul în ființa sa și activitatea ei este determinată de necesitatea naturii divine. De aici rezultă că în lume nu poate exista nici șansa,

nici libertatea valurilor, căci voința este și ea doar o imagine a manifestării gândirii infinite. Dar întrucât Dumnezeu însuși acționează numai după necesitatea interioară a ființei sale, atunci nu era în libertatea lui Dumnezeu să creeze sau să nu creeze lumea; dimpotrivă, tot ceea ce există există ca urmare a necesităţii raţionale universale. Prin urmare, sufletul nostru, ca modificare a unei ființe divine infinite, nu este liber – nu există liber arbitru. Toată lumea acționează ca rezultat al unei anumite ordini a naturii, adică ca rezultat al controlului divin (Deitatea și forța naturii coincid aici); vocația și numirea omului depind de hotărârea divină. Prin urmare, însăşi bunătatea omului în Spinoza nu este altceva decât efortul naturii însăşi, sau modul în care puterea ei de a acţiona în conformitate cu legile fiinţei sale.Raţiunea, spune Spinoza, nu cere nimic nefiresc ; el porunceşte ca fiecare să se iubească pe sine, ca fiecare să încerce să se asigure cu lucruri cu adevărat folositoare, ca fiecare să se străduiască spre o perfecţiune mai mare şi, în general, să încerce pe cât posibil să-şi păstreze fiinţa.făpturile; prin urmare, Spinoza oferă baza virtuții în lupta pentru autoconservare* 2) Acestea sunt principiile de bază ale învățăturii lui Spinoza. Strâns legată de ei este învățătura lui despre drept.

Secțiunea 77.

Sub denumirea de lege naturală, Spinoza înseamnă însăși legile naturii: puterea sau forța naturii constituie esența naturii.

*) Tract, lheolog-pol. II. c. 3.

2) Eth. p. 4. propune. 20 și 22.

Legea Viena (.Ins naturai')1). Natura naturală în sine are tot atâtea drepturi cât are putere (potenția) pentru existența și acțiunea ei. Așa cum natura în general, tot așa fiecare individ în natură, rațional sau irațional, are tot atâtea drepturi cât are puterea de a exista și de a acționa în conformitate cu necesitatea naturală a ființei sale. Tact, peștii, în conformitate cu natura lor, înoată în apă, cei mai mari dintre ei, prin însăși natura lor, îi distrug pe cei mai mici * 2). Prin urmare, fiecare om, ca individ, ca particulă a întregii naturi, acționează cu cel mai mare drept, dacă acționează după legile firii sale: proni naturaliter deterniinaluin est. El are tot atâtea drepturi la natura exterioară cât are putere (potenţială) sau putere'). Prin urmare, oamenii, atâta timp cât se află sub stăpânirea naturii, încă acționează conform legii, atât cei care în acțiunile lor sunt în concordanță cu fundamentele rațiunii, cât și cei care sunt ghidați de dorințe sau impulsuri naturale (apetitul). tibus). Dreptul natural (Jus natarale) al fiecărui om este astfel determinat nu numai de rațiune, ci de puterea naturală a dorinței în general: Jus naturale unius. – Cujusque hominis non sana ratione sed cupiditate et potentia determinalur;

Din astfel de propuneri ale lui Spinoza s-ar putea concluziona că forțele de natură fizică, materială, au, dacă nu predominante, atunci

cel puțin aceeași demnitate și semnificație cu forțele de natură spirituală; dar, acordând atenție dezvoltării ulterioare a gândurilor lui Spinoza, observăm contrariul / Într-o asemenea stare naturală, spune Spinoza mai departe, unde oamenii sunt guvernați mai mult de pasiuni decât de rațiune, unde, prin însăși natura lor, sunt dușmani fiecăruia. altele, pacea și securitatea sunt imposibile) la fel, starea oamenilor ar fi mizerabilă dacă nu s-ar uni între ei pentru ajutor reciproc. De aici rezultă în mod necesar că este mult mai bine și mai util ca oamenii să trăiască sau să acționeze în conformitate cu prescripțiile rațiunii, al cărei scop este adevărata bunăstare.Oamenii acționează cel mai independent și pe cont propriu.

Tract, theol. pol. 1 capac. XVI. p. 359 (ed. Paul.).

2) Ibid. p. 360, 361 și 362.

') Ibid.

liber atunci când acţionează în conformitate cu natura lor raţională. Prin urmare, oamenii trebuie neapărat să se unească pentru ca dreptul lor nelimitat la orice, care aparține fiecăruia prin natura însăși, să fie determinat nu de puterea dorințelor fiecărui individ, ci de voința tuturor. În acest scop, oamenii trebuie să convină între ei să acționeze în toate în conformitate cu prescripțiile rațiunii, pentru ca nimeni să nu facă altuia ceea ce el însuși nu dorește de la ceilalți, pentru ca, în final, fiecare drept să fie păstrat și respectat ca drept propriu. . Dar un astfel de acord al oamenilor nu va avea în sine un efect obligatoriu, căci oamenii, spune Spinoza, după natura generală a naturii, își îndeplinesc promisiunile numai fie în speranța de a obține un beneficiu mai mare din aceasta, cât și de frica fiind supus unui rău mai mare. Prin urmare, odată cu distrugerea bazei contractului, adică a beneficiului, contractul în sine poate fi pe drept distrus de oameni. De aici rezultă că un asemenea acord, sau consimțământul oamenilor, în virtutea căruia oamenii renunță la dreptul lor nelimitat la orice, capătă forță obligatorie și valabilitate numai atunci când, împreună cu aceasta, se înființează o autoritate care ar putea pune în aplicare un asemenea acord, guvern. O astfel de putere este stabilită prin transferul drepturilor fiecărui individ către întreaga societate. Spinoza ajunge astfel la o stare socială a oamenilor în care dreptul natural al omului trece în dreptul public al oamenilor care se ghidează în acțiunile lor de rațiune.

§ 78.

Societatea civilă, conform învățăturilor lui Spinoza, care decurge din însăși natura omului, se formează mai natural decât prin voința și consimțământul oamenilor. Puterea supremă, conform învățăturilor lui Spinoza, este nelimitată, dar nu absolută, așa cum acceptă Hobbes * 2),

*) Etilica p. IV. rhor. 57. tract, theol. polit, p. 362, 363, 364.

2) Sprinoza nu este de acord cu Hobbes că guvernul ar trebui să fie întotdeauna absolut monarhic, pentru că, după cum spune Spinoza, peto unquam suam potentiaui et consequen ter ñeque suum jus ita in alium transferre poterit, ut homo esse desinai, nec talis ulla stimma potestas unquam dabitur , quae omnia ita ut vuit exsequi possit. Dimpotrivă, permite o formă democratică de guvernare. Tract, poi. VL § õ. Tract, theol. pol. p. 367.

puterea supremă vaiѣniya formează dreptul societății. Orice formă de guvernare, indiferent de modul în care s-ar constitui, Spinoza o consideră legală, atâta timp cât își poate continua existența1). – Natura omnibus eadem est, suporbiunt omnes doininationes! * 2 * 4) – În ciuda acestui fapt, rațiunea cere o astfel de structură de stat în care psѣ, deși sau nu, acționează în conformitate cu prescripțiile rațiunii, ținând cont de binele comun®) . Așadar, cea mai bună modalitate de guvernare, conform învățăturii lui Spinoza, va fi aceea în care toate acțiunile oamenilor sunt determinate predominant de rațiune, în urma căreia scopul statului, adică liniștea orașului și securitatea. al vieții, se realizează în cel mai bun mod. Dreptul capătă astfel un alt sens în societate; şi aici apare pentru prima dată conceptul de infracţiune. Adevărat, în raport cu societatea, există o direcție constantă a spiritului de a da fiecăruia ceea ce i se cuvine conform puterii dreptului public *) -

§ 79.

Deci, potrivit lui Spinoza, legea naturală cu greu poate exista în afara societății, căci baza oricărei legi stă în comenzile puterii supreme în societate. Cu toate acestea, Spinoza, spre deosebire de Hobbes, consideră întregul domeniu al dreptului ca fiind ceva subordonat. Viața superioară a omului, conform învățăturii sale, provine din rațiune; o persoană este cu adevărat liberă numai atunci când este ghidată în acțiunile sale de rațiune; Spinoza, prin urmare, arată deja la cererea filosofiei speculative – de a concilia legea cu rațiunea.

1) Ibid. p. 364

2) Traci, poi. VII. § 27.

*) Tract poi. 6. § 3... că toţi, atât cei ce stăpânesc cât şi cei ce sunt re-g'intur, velin tiolinl, fac ceea ce este important pentru mântuirea comună, adică toţi sunt siliţi să trăiască prin mijloacele prescrise de raţiune .

4) Elide, p. IV. recuzită. 18

CAPITOLUL II.

Нравственный системы и политическиа теоріи sensualisticheskihъ философоскихъ школъ Англии и Франціи. Влияние их на философию права1).

§80.

Dreptul natural, ca știință independentă, a fost prelucrat doar în Germania; aici a fost atașată de filosofie și considerată ca o parte separată a acesteia. În alte țări, studiile filozofice ale dreptului, precum ne întâlnim cu câțiva scriitori ai secolului al XVIII-lea, ne prezintă doar o repetare a ideilor predominante atunci în Germania. În Franța și în Anglia, ei erau mai implicați în construirea sistemelor morale și politice; filosofia dreptului a fost considerată ca o știință practică, care se ocupă de transformarea structurii statului sau de îmbunătățirea legislației. În locul dreptului natural, în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea au apărut diverse traitées de législation. Totuși, în alte lucrări cu conținut moral sau politic, au fost enunțate și principiile de bază ale dreptului.

Cele mai importante scrieri care aparțin aici au fost o consecință a Revoluției engleze (din 1640 până în 1788) și a filozofiei franceze a secolului al XVIII-lea. În ceea ce privește primul, s-au întreprins studii filozofice pe fundamentele oricărei puteri din stat și asupra celei mai bune structuri statale * 2)

x) Новѣйшія сюда относящіяся сочиненія суть: Pii. Oamiron Eseu despre istoria filozofiei în Franța în secolul al XIX-lea. Weitzel Geschichte der Staatswissenschailen. Stuttgart. 1831, 1832 1r. 8. Pierre le Houx въ Revue des deux inondes, 1836 t. V.p. 421—483. Metter istoria științelor morale și politice, t. III. p. 100, 150. Th. Joulîroy cours du droit naturel 1834, 1835. Istoria filosofiei morale, în special în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea de Sir James Mackintosh, tradusă din engleză de MH Parct. Paris și Strasbourg la Livrault, 1834. 1. ч. 8. Buss-Geschiclde der Staatswissenschaft. Freiburg. 1839.

2) Împotriva învățăturilor politice ale lui Gobbes, apărătorul absolutismului, s-a răzvrătit: Milton (Millon) in defeusio pro populo, 1656, Harrington (Harrington) - the Oceano. Lond. 1656, Sydney (Sydney) - Discours cs eoiieermng govertiement 1698, Filmer (Fiíliner) - Observaliones de origine domiuii contra Ilobbiuin, Miltouum, Giotium, 1653., Temple (Temple) - Essay upon the original and nature oí governcmenl, .

În ceea ce privește filosofia morală, de la sfârșitul secolului al XVII-lea în Anglia și Franța întâlnim doar școli sepsiste. Filosofia senzaționalistă sau empirică întemeiată de cancelarul Bacon și diseminată de Locke (Eseu referitor la undor-slanding uman) va deveni filosofia dominantă a vremii”* 2). În Franța, Condillac a făcut din aceasta o filozofie națională. De altfel, filozofii senzualiști, ca și moraliștii, se încadrează în două secte, care pot fi numite cel mai potrivit cu numele de materialiști și de spiritiști.

Materialiștii.

§ 81.

Materialiștii recunosc ca adevărat doar ceea ce este supus simțurilor exterioare, care este accesibil doar observației senzoriale exterioare; prin urmare, ei nu se ridică prin reflex deasupra tărâmului cel mai de jos al senzaționalismului. Pentru ei există doar materia, care în plante și animale este aranjată organic. Omul, după concepția lor, diferă de alte animale nu prin esența sa, ci doar prin organizarea sa mai perfectă.

Impulsurile naturale servesc drept bază pentru faptele umane, atât ale indivizilor, cât și ale popoarelor întregi. Satisfacția cu astfel de impulsuri și dorințe, înclinații și pasiuni, dă naștere unui sentiment plăcut de plăcere într-o persoană, care este scopul cel mai înalt al unei persoane.într-un mod fidel și de durată pentru a atinge un astfel de scop. Starea în care se atinge acest scop este numită de ei starea de fericire, prosperitate sau feminitate (le bonheur). Moralitatea, conform conceptului lor, este doctrina calculului și alegerii corecte în acțiunile unei persoane, ca mijloc sigur de a obține fericirea ^ Egoismul și interesul pentru utilitate, astfel, sunt luate ca bază a moralității.

\) Figozofia lui Descartes în Franţa nu a avut prea multă influenţă.

2) miercuri. Hegel. Tektsii despre istoria filozofiei 3. h. (Weike h. 15) cgr. 278 și 417. V. Cousin Cours d'histoire de la philosophie, année 1829-1830. 11 și 26 Leçon.

doctrina stepnago Acesta este caracterul general al tuturor sistemelor morale magerid ptsichssi.ikh phykosofsknkh andikoi?

Zamchageinѣishpmi urmate de mame și itichesixixixixi au fost:

A) ÎN ANGLIA.

Thomas Gobbez *) (Hobbes).

§ 82.

Principalele idei ale lui Gobbes asupra subiectelor legate de dreptul general sunt amintite şi în două lucrări: De sch \ e * 2) şi Leviathan, sive "le matina <4 potes'aíe eivitalis ecclosiaslicat * el cimIis3). Conținutul ambelor lucrări este același, dar prima ar fi destinată în principal oamenilor de știință4)

§ 83.

Gobbes își începe studiile filozofice despre drept și stat luând în considerare individul în afara societății sau în starea în care se află

în starea sa naturală. Într-o asemenea stare a omului, conform învățăturilor lui Hobbes, el va fi o creatură, mândrie de stânga și egoism.Toate acțiunile se bazează aici pe interesul privat5}. Toți cei de aici, spune Gobbez, conform v. după prescripţiile raţiunii, el se va strădui spre ceea ce îi este de folos; fiecare de asemenea, după raţiune, poate folosi chiar toate mijloacele pentru

') Genul. 1588 t 1679 Pentru el, vezi Schmauss p. 220 şi vezi D. Glaley p. 138. Condorcet BiY. pentru 1784 (7. Hugo cgr. 421 Ileinrici II. 16-35 Rauinci cip. 36-40. Lertninier Philosophie du droit, t. 2. p. 112. Cousin Cours de philosophie, 1829. t. 1, p. 448 et. al., Th. Jouííroy cours du droit naturel t. I. pp. 309-357. Weizel Geschichte der Staals-wisscnschait.

2) 1642. Paris.

3) 1651 pentru prima dată în engleză. Londra, fol. (opera omina Latissime 1782. 2 parts ni 4).

4) Urmărim aici o anumită traducere a lui Gassendia (Gisseinh), publicată în 1647. Această traducere este revizuită de însuși Hobbes.

5) De cive, 1. 1.

de autoconservarea cuiva1) Dar ceea ce este conform rațiunii, atunci este corect Cât) pergyii și legea fundamentală ericei venoasă a omului lac se bazează pe păstrarea binelui cel mai înalt - viața. Dar în starea actuală, id). fiecare este fals, dăunător altuia, unde fiecare îi poate lua celuilalt binele său cel mai înalt - viața, tot ce va fi. frică și teamă constantă. Toți oamenii, fiind egali prin natura lor, au dreptul egal la lucrurile pe care le pot și. a le sluji ci i.zu, si pas toate mijloacele pentru autoconservarea lor2). Prin urmare, dreptul inițial al fiecăruia în natural! starea este nelimitată. Dar cu un drept atât de nelimitat al tuturor la orice. la cele individuale, atunci când se dezvăluie în aparenţă, ele se vor ciocni neapărat. O astfel de luptă se va încheia cu victoria celui mai puternic, care la rândul său va fi învins și mai puternic etc.

Prin urmare, starea primară a oamenilor nu este o stare de viață generală. cum să gândești Grotius, dar starea de dușmănie Aici nu există încă conceptul de drept, încă nu există nici proprietate, nici crimă. Gobbez, prin urmare, nu recunoaște niciun drept etern de a începe. Natura și rațiunea nu le determină

§ 84.

Un astfel de război al tuturor împotriva tuturor se poate termina în două moduri: fie fiecare încearcă să-i distrugă pe ceilalți, fie el decide să renunțe la unele dintre drepturile sale, acceptă să-și limiteze drepturile. Dar, deoarece primul nu este ușor posibil, oamenii decid mai degrabă asupra celui de-al doilea. Opp încheie pace, adică un acord arbitrar, în urma căruia convin să facă posibile concesii în

legătură cu drepturile lor5 6). Cu toate acestea, fiecare iijje-și-a livrat dreptul inițial la război, până la vânzarea cu ridicata. nu va avea suficientă prevedere pentru ceea ce vor fi alții. indeplini-ti promisiunile. Neîndeplinirea unui contract nu este nedreaptă, spune Gobbez, când încă le este frică unul de celălalt. Distrugerea unor asemenea

4) Ibid. 1. § 8 și 9.

2) Ibid 1. § 10.

') Ibid. 1. § 13.

4) Ibid.

6) Ibid. P. § 3.

SH'

pericolul apare prin instituirea unei autorități, adică a unui guvern care ar putea urmări penal pe cei care încalcă tratatul1). O astfel de societate, bazată pe acordul oamenilor uniți sub o singură putere supremă, se numește stat sau societate civilă. Ea distruge starea de război general al tuturor împotriva tuturor, sau starea naturii, în care egoismul domină, și aranjează o viață socială pașnică pentru oameni, ca scop ultim al fericirii umane.

Odată cu formarea societății civile este, de asemenea, proprietate și drept. Legea aici va fi tot ceea ce este decretat de autoritatea supremă. Doar o astfel de putere poate determina ce ar trebui să aparțină fiecăruia, ce ar trebui considerat infracțiune, ce tratate ar trebui să fie valabile etc.2).

Puterea supremă, conform învățăturilor lui Gobbes, este absolut nelimitată. În conceptul de putere supremă constă nelimitarea și independența ei în acțiuni3). Persoana îmbrăcată cu ea nu poate fi lipsită de puterea sa la voia oamenilor din care este compusă societatea. Autoritatea supremă trebuie respectată, conform învăţăturilor lui Gobbes, necondiţionat4)'. Dintre diferitele forme de guvernare, Hobbes admite doar trei: monarhia, aristocrația și democrația. Toate celelalte forme de guvernare le respinge Gobbes. Preferă o monarhie oricărui alt guvern.

§ 85.

Pe lângă societățile civile, Gobbes consideră și altele

1) Ibid. VI. § 4.

2) Ibid. VI. § 7, 9.

3) Ibid. VI § 18.

4) Ca urmare a unor astfel de prevederi ale lui Hobbes cu privire la puterea supremă, care și acum au forță în dreptul public, mulți s-au răzvrătit împotriva lui, ca împotriva apărătorul despotismului (vezi mai sus). Raumer spune următoarele despre el: (p. 38-39): „Hobbes Naturzusland ... ist beslialisch und des Teulels *. — Cu toate acestea, observăm că, conform învățăturilor lui Hobbes, puterea supremă poate aparține nu numai unul, ci întregului consiliu (de cive VI), ceea ce arată că nu a fost un apărător al absolutismului autocratic, ci a preferat doar monarhia altor forme de guvernare (de cive VI). În plus, trebuie să ne amintim că Hobbes a trăit într-o perioadă de mari necazuri în propria sa țară și a văzut anarhia în toată urâțenia ei.

5) Ibid. VII. § 1. § 2. § 4. Seqq. 17.

rie feluri de societati pe care op numeste naturale. Aici puterea este dobândită prin forță naturală. Cel mai simplu tip de astfel de societate este societatea stăpânilor și sclavilor. Ea apare atunci când cuceritorul acordă învinsului viața și o oarecare libertate, păstrând puterea atât asupra feței învinsului, cât și asupra lucrurilor sale. O astfel de atitudine nu diferă în mod esenţial de atitudinea suveranului faţă de supuşii săi. La fel, copiii încă de la naștere, fiind datori pentru viața și educația lor mamei, sunt sub puterea mamei, și nu a tatălui, care în mod firesc nu poate fi cunoscut. Dacă familia, crescând din ce în ce mai mult, devine foarte numeroasă, atunci ea formează un patriarh și un alt stat, condus de strămoșul familiei.

§ 86.

Gobbez, astfel; în natură şi în raţiune nu găseşte niciun temei pentru drept. El consideră izvorul dreptului purul arbitrar al puterii publice2) sau al celui care conduce. Dacă această persoană este Dumnezeu, atunci poruncile lui formează legea divină, dacă omul, atunci legea umană. Prin urmare, Gobbes numește în mod pur formal unele prevederi zakopy natural.

Învățătura morală a lui Gobbes se bazează pe egoism · Respingând începutul vieții sociale a lui Grotius3), el nu recunoaște nicio morală, în afară de ascultare; binele și răul, dar conform învățăturii sale, în sine nu există. Prin urmare, trebuie să ia în numărul de săpături naturale, pe care le numără până la 20, o mulțime de lucruri care nu conțin nimic legal.

Cu toate acestea, Gobbez; ca un excelent matematician, a fost un gânditor strict logic. Sistemul său a câștigat o celebritate europeană. Conceptul de stat a fost dezvoltat de Gobbes cu o precizie și o claritate deosebită, motiv pentru care rămâne în continuare de drept în dreptul statului. La Gobbez. ne întâlnim și noi

i) PshI. VIII. § 2. § 3. 5. 7; IX. 2, 3, 10.

Poziția sa: <1e Ctve, VI, § 16: quid sit furtuni, homiridiurn, adulte-num el injiula, cognosci ex lexihus civilibus.

s) El spune: hominem ad societatein aptum natimi non esse erigi.em magnarum et diutumarum socielalum non a mutua hominum

doctrina contractelor păcătoase1): pacturn uninnis, con^litiPionis et subjec'ionis, care, la rândul său, a fost ridicată de Pufendorf, Locke, Rousseau şi şcoala lui Kant la o axiomă politică.

Locke * 2 *).

§ 87.

Locke a fost fondatorul întregii filozofii engleze și franceze de mai târziu. Fiziologia lui constituie în general și acum sistemul englezilor®). Gânduri asupra subiectelor legate de filosofia dreptului, a subliniat Locke în lucrarea Two treatises ot governement4).

§ 88.

Locke respinge natura înnăscută a ideilor din sufletul uman. No innalae ideae a fost principiul principal al filozofiei sale. În același mod, Locke respinge așa-numitele principii morale practice. Cum pot fi ele înnăscute, se întreabă el, când nu toată lumea urmează aceste principii? Justiția și îndeplinirea acordurilor sunt numite principii în care toți oamenii sunt de acord între ei; dar este corect pentru cei care fură proprietatea altora? Dorința de fericire, aversiunea față de sărăcie — acestea sunt principii practice înnăscute care au impact asupra tuturor acțiunilor noastre! Dacă sunt respectate multe reguli morale, atunci aceasta, spune Locke, se datorează faptului că virtutea și binele public sunt în strânsă legătură între ele; toată lumea își îndeplinește aceste drepturi pentru că altfel nu ar putea trăi în pace. Că oamenii respectă aceste reguli doar de dragul profitului și că nu sunt convinși în interior de ele, de multe ori dovedesc acest lucru.

bunăvoința sed a mutual inelu exlitisse... cauza fricii unul de altul este să existe în acea naturală a hoininumului, mai ales în vătămarea reciprocă voită.

*) Ibid. V și VII. a cetăţenilor, în special a cetăţenilor.

2) Tijă. 1652 f 1704 g. Oh nu str. Rautner 54-55 Weitzel. 1 p. 180 și d. Busa LXX-XIX și l-a urmat pe Gõschel. p. 315. Rossbaeh p. 201.

®) Bulver England și lhe Englidi.

4) Londra, 1690. На французскомъ языкѣ подъ чебаліемъ: du gouvernement civil. 5 editează. Amsterdam 1755. 1. cap. 8.

sută prin acțiunile lor. O astfel de învățătură morală a lui Locke a servit drept bază pentru doctrina utilității, ca principiu principal al tuturor faptelor umane, care a fost dezvoltat în special de Bentham. În predarea lui Locke pe subiecte legate de filosofia dreptului, principiul egoist apare într-o formă mai înnobilată.

§ 89.

Locke acceptă și starea naturală a omului și contractul social. Starea originară a omului, conform lui Locke, este starea de independență completă sau libertate perfectă. Toți oamenii, prin natura lor, au libertate deplină de a dispune de acțiunile lor și de proprietatea lor după bunul plac. În această stare, toți sunt egali; puterea și supunerea nu au locul aici. O astfel de libertate naturală este limitată de dreptul natural care decurge din rațiunea noastră. Legea naturală este rațiunea care ne învață că, din cauza egalității și independenței oamenilor, nimeni nu trebuie să rănească sau să injustifice pe altul în ceea ce privește viața, sănătatea, libertatea și proprietatea sa. Ca urmare a legii naturale, oricine poate, în starea naturii, să-l pedepsească pe cel care o încalcă. Începutul pedepsei aici, conform lui Locke, este răsplata criminalului pentru nedreptatea care i-a fost făcută și constrângerea acestuia de a compensa prejudiciul.

§ 90.

Potrivit lui Locke, fața unei persoane, în primul rând, este legată de dreptul său de auto-conservare, - Dar pentru aceasta este necesar să posede cel puțin cele mai necesare lucruri pentru o persoană. De aici rezultă că dreptul de posesie este legat și de chipul unui bărbat. Dumnezeu a dat pământul oamenilor pentru uzul lor comun. Dar pentru cultivarea pământului era necesară forța de muncă. Pământul pe care omul și-a folosit munca pentru a-și extrage hrană pentru sine din el este un bun care îi aparține numai lui. Și astfel, prin muncă, un lucru care a aparținut înainte tuturor devine proprietatea unei persoane celebre. Însușirea de către o altă persoană a unui astfel de lucru ar fi o încălcare a libertății și egalității. Măsura proprietății este determinată nu numai de cantitatea de muncă, ci și de gradul de confort al vieții. Toți au

dreptul de a lua în folosul propriu acele lucruri care nu aparțin încă nimănui. Dar dacă cineva ia mai multe dintre ele decât poate folosi, atunci o astfel de persoană va acționa împotriva legii naturale. Scopul muncii este dobândirea de lucruri utile vieții. Dar aceste lucruri sunt în cea mai mare parte a unei existențe pe termen scurt; trebuie consumate înainte de a fi stricate. Cine nu le folosește, dar le dă posibilitatea să se deterioreze, îi jefuiește pe alții. Pentru a evita acest lucru, putem oferi astfel de lucruri pentru alții, existență mai durabilă și pe termen lung. Aceste ultime lucruri pot fi adunate cât dorește oricui, căci limitele proprietății constau doar în interdicția

de a lăsa lucrurile fără consum, unde s-ar putea strica. Astfel, banii au intrat în folosință. Prin schimbul cu aur și argint se oferă posibilitatea ca o proprietate mare să depășească nevoile unei singure persoane și, odată cu aceasta, o proprietate inegală a terenului.

Locke deduce astfel conceptele de bază de drept, proprietate și pedeapsă, nu dintr-o uniune socială și nu dintr-un contract, ci pur din independența individului. Cu toate acestea, el recunoaște imperfecțiunea unei astfel de stări naturale. El însuși subliniază inconsecvența că o singură persoană aici este atât reclamantul, judecătorul, cât și executorul; proprietatea și persoana fiecăruia nu este sigură aici, motiv pentru care el găsește statul de drept sau statul o stare mult mai înaltă și mai perfectă decât starea de natură. Statul este doar realizarea principiilor dreptului natural. Odată cu intrarea liberă în societatea civilă pe baza unui acord, starea de natură încetează. Oamenii, la încheierea unui contract, renunță la libertatea deplină a relațiilor inițiale cu scopul de a asigura pentru fiecare individ cel mai important lucru, adică libertatea și proprietatea acestuia.

§ 91-

În doctrina statului, Locke a considerat cel mai bun lucru pe care a văzut-o existând în propria sa țară. , Lucrarea sa asupra guvernării (Tratatele de -guvernare) a avut un impact decisiv nu numai asupra transformării structurii statale a Angliei,

dar şi asupra doctrinei de bază a dreptului general de stat până în cele mai recente timpuri. Locke acceptă trei forme principale de guvernare: monarhia, oligarhia și democrația. Societatea, potrivit lui Locke, își poate schimba guvernul oricând, de îndată ce consideră că este necesar. Trebuie să existe trei puteri în stat: legislativă, executivă și federală. Puterea executivă, care, potrivit lui Locke, nu ar trebui separată de puterea aliată, este supusă unor restricții: trebuie să acționeze pe baza unor legi egale pentru toți, ținând mereu cont de binele comun; nici nu poate impune taxe fără acordul poporului. În disputele dintre popor și legiuitori, în cele din urmă hotărăște poporul

Locke a fost și un susținător zelos al toleranței. În scrisorile sale despre toleranță, Letters regarding To'eratioii, el a cerut libertate deplină de credință. Toleranța, conform lui Locke, este cel mai important semn al adevăratului! biserici. Nici statul, nici biserica nu au o putere coercitivă în materie de credință. Diferențele de opinii religioase nu ar trebui să aibă un impact asupra diferențelor de drepturi ale cetățenilor etc.

§ 92.

Viziunea lui Locke asupra stării naturii ni se pare confuză și insuficientă. Starea lui naturală, după cum am văzut, nu este aceea de război, ci cea de libertate perfectă; cu toate acestea, trebuie să

părăsim această stare din cauza numeroaselor rele care sunt în ea. Ce temei rezonabil există pentru a numi o astfel de stare a naturii cea mai fericită stare a omului dacă nu putem rămâne în ea? El numește legile naturale uneori cele mai înalte, alteori insuficiente. Statul apare peste tot cu el doar ca mijloc de a evita anumite rele. El consideră că arbitrariul și neputința într-o stare naturală sunt libertatea cea mai înaltă; el consideră că libertatea în cadrul statului este condiționată și limitată. Toate aceste relații în stat sunt confuze și, prin urmare, existența statului este făcută dependentă de arbitrariul persoanelor individuale, astfel încât să nu rămână

d) a 4-a litera.

nu mai există nicio speranță de siguranță. Fiecare persoană de aici, ca individ separat, are în minte doar pe sine. În egalitate și independență se află, așadar, începutul iubirii de sine. Începutul iubirii de sine, dezvoltat de adepții lui Locke, a fost exprimat în special de Bernard Mandeville.

Bernard Mandeville 1).

Secțiunea 93.

Mandeville, în Fable of the bees* 2), spune despre sine că el cunoaște mai bine viciile naturii umane decât cu virtuțile ei. El găsește la fel de puțin adevărat în fundamentele morale ale omului ca și în celelalte obiceiuri ale sale. Toate eforturile pentru moralitate, pentru pulchrum și honestum nu sunt, așa cum spune Mandeville, nimic mai mult decât vânătoare de gâscă sălbatică. Acest oneziu este la fel de îndoielnic și schimbător ca și moda. În apărarea firii bune a omului, se aduce dragostea lui pentru societate; dar această iubire nu aparține celor mai bune calități ale unei persoane, căci vedem cei mai excelenți oameni, genii, care nu au o asemenea iubire; dimpotrivă, fiecare iubește societatea de dragul lui. Sociabilitatea, așadar, izvorăște din iubirea de sine. Avem nevoie de societate pentru că, având multe dorințe și înclinații, întâmpinăm dificultăți constante în a le satisface. Într-o epocă de aur, în care natura nu ne era atât de ostilă, în care oamenii erau încă într-o stare de nevinovăție, nu exista niciun motiv pentru a introduce societăți. Dar mai târziu, odată cu înmulțirea dorințelor și nevoilor umane, au luat naștere societăți, care deci nu proveneau din calitățile bune ale omului, ci din lipsurile și străduința lui pentru utilitate. Legiuitorii de păstrat

') Mapdevp'l (MnmlevÜle) gen. 1670 d. 1735. Despre el vezi: Sláuillin, Ge'-hichte der Moralphilosopliie p. 837 și d. Schkbser Geschichte des; Khlzrhnten Jahrhunderts a 2-a ed. 1 oră p. 409.

2) Fabulele albinelor sau vicii private în mod public. 1714. A apărut în franceză, 4751, sub titlul: La ruche bourdonnante <>u ics fripons devenus hon è es gens. În plus, el pi-ca este: Ancheta iiiin lhe origine of moral virine, 1732. Gânduri libere despre religie, biserică, guvernare etc. 1720.

înclinațiile iubitoare de sine ale oamenilor din interiorul granițelor, au încercat să trezească ambiția și vanitatea umană. Căci onoarea este binele suprem, rușinea cel mai mare rău. Un sentiment de onoare și aversiunea față de umilire guvernează majoritatea acțiunilor oamenilor. Acest lucru ne este confirmat de istoria grecilor și romanilor. Mandeville ajunge în cele din urmă la concluzia că toate virtuțile erau doar produsul politicii. De asemenea, încearcă să demonstreze că viciile și pasiunile oamenilor sunt la fel de necesare și utile în viața socială a oamenilor ca și virtuțile lor. Atât acestea, cât și altele, spune Mandeville, trebuie să contribuie la binele întregului,

Ieremia Bentham1).

§ 94.

Teoria lui Locke, cu începutul ei de utilitate, pare din ce în ce mai materială adepților săi. Ceea ce încă lipsește este ca principiile acestei teorii să fie prezentate într-un sistem complet; aceasta a fost realizată de Bentham. Scrierile lui Bentham sunt publicate în limba franceză de prietenul său Dumont* 2): Oeuvres de Bentham par Dumont (Genève). Cele mai semnificative dintre ele sunt: traités de législation civile et pénale și Deontologie3 * * * * 8).

Bentham își bazează sistemul de utilitate pe proprietatea sentimentului. În prima sa lucrare — trades de législation, el a devenit

!) Genul. 1747. 11832. Pentru referință: Blondeau Essais sur quelques points de législation, 1819 p. 8. Gans, Riickblicke (1837) erp. 198. Benecke Grundsalze "1er Civd-und Criminalgesetzgebung 2 ore. Mackintosb, histoire de la philosophie morale, trad. par Pore.tp 308, Raunier-erp 234-237. Warnkonig—p. 86 și d. Linlz p. 59-

2) Bentham deja în 1787 a atras o atenție deosebită asupra sa

cu propria sa compoziție: Defen e ol usure (în franceză, limba: Defense de l'usure,

suivi d'un mémoire de Turgot sur les prêts d'argent. Paris 1828). Въ

1789, sa publicată în franceză Introducere în principiile moralei și legii-l,ilion și alte scrieri, care au fost prelucrate de prietenul său Dumont (profesor la Genf): Traités de législation civile et péna'e, ouvrage extrait des manuscn's de M. Jérémie Bentham jurisconsulte Anglais, 1801 si 1820; Theorie des peines et des recoinpuises

1812; Es-ui sur la tactique des assemblées legislatives, 1823.

lucrările au fost combinate în Oeuvres de Bentham (la Bruxelles) 1829 și 1830.

8) Învățătura morală a lui Bentham a fost publicată după moartea sa de către prietenul său Bouring, sub titlul Déontologie sau știința moralei. Tradus în franceză de Laroche.

încearcă să infirme toate celelalte sisteme morale, pe care le împarte în trei principale la iacea: asceza, simpatia și antipatia și legile persuasive. În al doilea rând, Déon'ologie, el își schițează propriul sistem ca fiind singurul adevărat.

Bentham, dezvoltând principalele prevederi pe care legiuitorul trebuie să le urmeze, conturează dreptul natural în aplicarea sa directă la viața practică1 2,.

Secțiunea 95.

Plecând de la principiul că sfârșitul legii este fericirea publică și că începutul dreptului stă în binele comun, Bensham investighează în primul rând în ce constă acest bine. Natura, spune el, l-a pus pe om sub stăpânirea senzațiilor plăcute și neplăcute. Fiecare act este lăudabil sau condamnabil, în funcție de proprietatea sau direcția sa (proprieté ou tendance) de a produce senzații plăcute sau neplăcute. Expresii: drepte sau nedrepte, morale sau imorale, bune sau rele, sunt doar expresii generale care contin idei de senzatii placute sau neplacute. Măsura bunătății faptelor este determinată de folosul lor. Începutul utilului constă în capacitatea ud > de a ne crea sentimentul de plăcere și de a elimina senzațiile neplăcute. Urmărirea unei astfel de satisfacții este scopul cel mai înalt al omului. Prin urmare, începutul beneficiului este începutul principal pentru toate faptele umane. Potrivit unui astfel de început,

1) Primul impuls care a trezit opiniile lui Bentham a fost, după cum mărturisește el însuși (vezi Lerininier Etudes 1 p. 37), principala propoziție a doctrinei lui Priestley: Le plus grand bonheur du plus grand nombre, care ar trebui să fie scopul oricărei moralități și toată legislația.

2) Bentham pretutindeni are în vedere transformarea și îmbunătățirea legislației pozitive. Lucrarea sa traité-, de législation a fost prelucrată în ultima vreme (Í8Õ0) de profesorul berlinez Beneke (sa german) cu o atenție deosebită, astfel încât teoria lui Bentham prin aceasta primește o bază mai solidă și o direcție mai corectă: Grundsátze der Civil. -und Criminal gesetz- gebung, 2 părți. Părerile proprii ale lui Beneke se găsesc în prefața primei părți a pp. XIX- XXIV"; ele nu trebuie confundate cu sistemul lui Bentham. În prezentarea teoriei lui Bentham, vom urmări în principal traducerea lui Bbweke.

numai ceea ce este util are valoare sau semnificaţie pentru om. Dar omul, din cauza ignoranței, zeii rațiunii și ai pasiunilor, este supus dese iluzii. El acordă adesea lucrurilor și acțiunilor mult mai multă importanță decât au ele de fapt. Prin urmare, toată lumea trebuie să dobândească concepte corecte despre ceea ce este cu adevărat util. Știința care se ocupă de dezvoltarea unor astfel de concepte este moralitatea, sau mai exact deontologia (Déontologie). Morala și politica au același fundament și același scop; ele diferă doar prin aceasta, că prima conduce numai acțiunile indivizilor, în timp ce a doua direcționează acțiunile guvernelor. Sarcina principală a ambelor este să arate demnitatea dorințelor, înclinațiilor și pasiunilor și să determine în ce măsură acestea sunt capabile să ofere cel mai mare beneficiu nu numai oricărei persoane, ci și celui mai mare număr posibil de oameni. Știința legislației constă, așadar, din două părți principale: teoretică și practică. Primul examinează esența facultății nedorite a omului și mai ales stările bolii acesteia, care sunt dăunătoare omului deoarece produc senzații neplăcute (de ce Dumont numește această parte patologie mentale); cel de-al doilea urmărește să arate prin ce modalități sau mijloace poate fi indusă o persoană să întreprindă sau să evite anumite acțiuni. Această parte a ei constituie știința legislației în sensul propriu.

Bentham prezintă apoi o listă foarte nesatisfăcătoare de tot felul de plăceri și dureri, atât senzuale, cât și spirituale, care produc senzații plăcute sau neplăcute. El le evaluează valoarea, după intensitatea, durata, siguranța, etc.; după aceasta, are în vedere punctele care au influență asupra modului de a simți, precum: temperamentul, sănătatea, forța corporală, gradul de educație mentală, conceptul de onoare, convingerile religioase, boala psihică, în final sexul, vârsta, starea , etc aceste momente

d) Bentham folosește o expresie specială pentru aceasta: pentru a ajuta la maximizarea fericirii. Bentham folosește în general o terminologie particulară, rafinată, cu scopul de a oferi sistemului său un aspect mai științific și mai original.

19

Tov se bazează, de asemenea, pe diferența de legislație între diferite popoare și în diferite momente. Pentru a forma legislație conform principiilor de bază ale beneficiului, potrivit lui Bentham, este necesar un sistem corect de pedepse și recompense. Legiuitorul, potrivit lui Bentham, în toate decretele trebuie să aibă în vedere cele mai utile. Bentham distinge între moralitate și drept nu prin conținutul lor, ci prin mijloacele lor. Atât legea cât și morala sunt norme care au ca scop beneficiul omului; dar morala vrea să acționeze prin ea însăși, prin propria ei forță interioară, dar drept prin pedepse, adică prin constrângere exterioară; are deci un volum mai mic.

(Orice drept este o restrângere a libertății naturale a unei persoane. Cu fiecare drept al unei persoane este legată îndatorirea altei persoane; dar, întrucât din fiecare îndatorire apar senzații neplăcute,

atunci fiecare decizie a legiuitorului trebuie să aibă suficiente temeiuri care să echilibreze o astfel de inegalitate intre drept si datorie.General baza in acest caz este fericirea unei societati politice.Acesta baza consta in sine:mentinerea existentei,excesul,egalitatea si securitatea.Dintre aceste scopuri securitatea este principala.Securitatea calmeaza o persoană nu numai în existența sa prezentă, ci și în viitor - în așteptările sale.

Secțiunea 96.

Ceea ce este proprietatea, potrivit lui Bentham, constă în așteptarea de a primi anumite beneficii din lucrurile pe care le posedă! O astfel de așteptare poate fi adevărată și permanentă, ca urmare a unei legi pozitive. Bentham se referă la modalitățile de dobândire a proprietății: 1) posesia inițială cu toate tipurile sale diferite: ocupalo, usucapió, accesio, 2) contract și 3) moștenire.

§97.

Prezentând utilitatea drept principiu al dreptului, Bentham a încercat să respingă opiniile altora. Toate celelalte teorii, după cum am observat mai sus, el conduce la trei principii: asceză, simpatie și antipatie și legislație pozitivă. El încearcă să arate

că toate aceste teorii se bazează pe principii arbitrare. Oamenii, urmând astfel de principii, spune Bentham, nu pot fi de acord între ei asupra nimic; fiecare își va urma propria părere, considerând-o mai justă. De aici provine, spune Bentham, adevărata anarhie. Dar trebuie să remarcăm același lucru despre principiul de bază al teoriei sale. Senzațiile plăcute și neplăcute, și calculul beneficiului pe baza lor, ne prezintă aceleași principii pur arbitrare, care nu conțin nimic adevărat și permanent.

Prin urmare, în învățătura lui Bentham, caracterul materialist este exprimat tranșant. Recunoscând doar începutul utilităţii, el respinge ideile obligaţiilor morale. Simțul înnăscut al dreptății îi rămâne străin.

Bentham, prin învățătura sa, a adus asupra lui mulți adversari. În Belgia * 2 3), Olanda 8) și Franța, au existat scrieri îndreptate împotriva sistemului său. În Germania nu a primit nici măcar o infirmare4). Dintre adepții lui Bentham din Anglia, Mill (Mili)5 merită o mențiune specială; Dintre adversarii săi — Charles Comte6). Pe lângă materialiştii numerotaţi, în Anglia sunt de remarcat şi numele următorilor: Dodvel (G. Dodwell)7), Priestley (Priestley)8), Gartley (Gartley)9 10) şi Eduard Serch (E. Search)19).

*) El recunoaște doar Prudence personnelle et extra personale, la bienveillance effective-negative (justiție) și bienveillance effective-positive (filantropie). Deontol. t. Il p. 71.

2) Révue de législation et de jurisprudence publiée par M. Welowsky. t. 5 (1837). p. 209-229.

3) üisputatio de Benthami docfrina, Amsterdam!, 1830.

4) Totuşi, vezi Baumer pp. 233-237. — Cea mai bună analiză a sistemului Bentham şi, în special, a antropologiei sale insuficiente, este făcută de Jotiffroy ow. lui Cours du droit naturel, or. 2. p. 1 - 85. Scriitorul nu cunoștea încă Deontologia.

5) Analiza Mimii umane și Eseul Guvernului.

6) Traite de legislation. 1816 şi 183' . Aici a încercat să ridice principiile politice și economice ale lui Say și Smith la principiile universale ale legislației. Pagină 149 etc.

7) Tijă. 1641 t 1711; a scris în jurul anului 4699.

8) Tijă. 1733 t în America.

") Genul. 1705 t 1757 vezi Rixner partea III. § 16. Poret. p. 255.

10) Scris în 1736 π 17'0 vezi Tennemanns Grundriss § 378. Krug philosophisches Worterbuih partea III p. 620.

Secțiunea 98.

La începutul secolului al XVIII-lea, filozofia engleză cu experiență s-a răspândit în Franța; odată cu aceasta s-a dezvoltat și tendința materialistă în rândul francezilor. Aici, ca și în Anglia, principiul iubirii de sine bazate pe interes material, dezvoltându-se din ce în ce mai mult, a fost în sfârșit ridicat la principiul comun pentru toată activitatea morală umană.

B) ÎN FRANTA1). Helvets (Helvetins * 2).

Secțiunea 99.

Scrierile sale: De l'esprit, 1758 și de l'homme, 1778.

Demnitatea tuturor lucrurilor și a faptelor umane este determinată de utilitatea lor (intérêt). Numim acțiunile unei persoane virtuoase, vicioase sau indiferente, în funcție de faptul că sunt utile, dăunătoare sau nu au niciun efect asupra noastră. Ceea ce este util, conform învățăturilor lui Helvetius, constă în esență în faptul că oferă plăcere senzuală unei persoane. Plăcerea senzuală este, așadar, după Helvetius, principiul de bază al tuturor faptelor și virtuților umane. Începutul egoist al utilităţii este înmuiat la Helvetius de faptul că îl acceptă, după cum pare, în sensul de utilitate publică: chacun se conduise de telle sorte qu'il concilie son intérêt particulier avec l'intérêt général. Aici Helvetius pare să sugereze că fericirea și utilitatea indivizilor sunt determinate de bunăstarea

întregii sau a întregii societăți. Sociabilitatea printre alte creaturi se datorează în primul rând nevoilor sau nevoilor lor. Mai mult, fiecare persoană, luată separat, este slabă și incapabilă să se apere de atacul celorlalți. Oamenii, așadar, se unesc în societăți, în primul rând, pentru a ataca mai ușor animalele care le servesc drept hrană și, în al doilea rând, pentru a

x) Acesta ar trebui să includă deja Ducele de Rochefoucauld (F. de la Rochefoucauld) 1 (n. 1613 t 1680). Sa Reflexión ou sentences et maximes morales, publicată pentru prima dată în 1665, au fost publicate atât de des după aceea încât au câștigat faima europeană. În 1825 a apărut o nouă ediție a operelor sale.

2) Tijă. 1715 și 1771. Era fiul unui doctor german.

este mai convenabil să te aperi de cei care îi amenință cu pericol, dorind să le fure mijloacele de existență. Astfel, și „nevoile de interes, după Helvetius, sunt adevăratul început al oricărei sociabilități. Totul se bazează pe interesul pentru satisfacerea plăcerilor simțurilor.

Diderot (Diderot)1).

§ 100

Diderot și-a expus gândurile despre drept în Encyclopédie ou Dictionaire raisonné des sciences, des arts et mélièrs. AC 1750. Toți oamenii, conform învățăturii sale, au libertate naturală, care constă în posibilitatea de a face ceea ce li se pare bine și, de asemenea, de a dispune de bunurile lor după bunul plac. Independența și independența unei persoane nu pot fi pierdute nici prin voința proprie, nici prin voința altora. Există anumite principii în natura omului, care nu pot fi schimbate de nicio voință, nici măcar de voința lui Dumnezeu însuși; aceste începuturi constituie fiinţa noastră. Dumnezeu are puterea de a crea ceva sau de a nu crea, dar nu are puterea de a crea altfel decât așa cum cere esența lucrurilor înseși. Aceste principii reprezintă pentru noi legea sau moralitatea. Poziția lor de bază este că nimeni nu ar trebui să sufere rău și nimeni nu ar trebui să-l provoace altuia.

Diderot găsește, astfel, începutul drepturilor acordate unei persoane în libertatea și independența sa * 2). În ceea ce privește doctrina statului, Diderot, ca toți scriitorii vremii sale, întemeiază statul pe un tratat.

Despot de Trasy3 4) (Deetutt de Trasy).

§ ιοί.

Filosofia morală a lui Destutes de Tracy este doctrina voinței, care constituie a doua parte a lui Elcmens d'idéologie*).

*) Genul. 1713 f 1784; vezi Schlosscr Geschichte des 18 Jahrhiinderts

2 ore p. 518. Diderot şi d'Alembert (d'.AlenibertJ – au fost compilatori cunoscuţi ai enciclopediei franceze.

2) Ne amintește de Locke.

3) Tija. 1754 și 1836. Pentru el, vezi Derneron Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle.

4) 1827 bruxelles.

Facultatea de înclinare, spune Tracy, este o consecință a facultății de a simți. Această facultate (La faculté de vouloir) generează în noi ideile de personalitate și proprietate, bogăție și sărăcie, libertate și constrângere și, în sfârșit, ideile de drept și datorie. În starea naturală a omului, dar conform învățăturii lui Tracy, nu există obligații între oameni. Aceasta este starea de indiferență totală pe care o numește Etat d'étrangeté. Un astfel de stat nu poate fi numit nici stare de conviețuire, căci oamenii de aici nu sunt supuși legii conviețuirii, nici stare de dușmănie, așa cum ne învață Gobbes (état d'hostilité sau bellum omnium contra omnes). Doar interesul sau beneficiul îi face pe oameni să se unească în societăți pentru asistență reciprocă și recunoaștere reciprocă a drepturilor. Prin urmare, legea se bazează pe acordul sau acordul reciproc al oamenilor. Avem atâtea drepturi câte dorințe sau nevoi avem; cat despre indatoriri, avem o singura datorie, sa ne satisfacem nevoile.

§ 102.

Astfel de gânduri s-au răspândit în toată Franța în secolul al XVIII-lea* 2). La Metri (I. Offrai de la Metirie) 3), Baron Holbach (Holbach) 4), Marchiz

') Tracy ajunge în cele din urmă la concluzia că filosofia practică este împărțită în 2 părți principale, dintre care prima parte este economia politică (économie politique), a doua este moralitatea; aici la început spune: Je veux tout simplement faire l'histoire de nos affections, sentimene ou passions cl montrer leur conséquence. Que chacun ensuite fasse des lois pour lui même et mémo en lasse pour les autres, s'il s'en croit capable (p. 258). Morala, adică o analiză antropologică sau numai fiziologică a facultății indezirabile, unde capitolul dragostei ocupă locul cel mai important.

2) Voltaire vorbește despre regulile morale ale lui Rochefoucauld, care conțin un singur adevăr, que l'amour propre est le mobile de tout.

3) Tija. 1709 f 1751; a trăit în cea mai mare parte la Berlin. Omul, conform învățăturii sale, nu este altceva decât o mașinărie fără suflet.

*) Genul. 1723 în Geyde inhemme, d. 1774 la Paris. Autor al multor lucrări fără nume cu conținut filozofic și politic: Système de la

nature etc. 1770, 74, 75, 77, scris de el împreună cu Diderot, a fost condamnat în 1780 de Parlament

Condorset (Condorset) 1), marchizul S. Lambert (Si. Lambert) *), Ka-banis (Cabanis) * 2 3) și contele Volney4; (Velney), au fost distribuitori zeloși ai acestora. Propovăduind egoismul rece, ei au încercat să distrugă fundamentele sacre ale moralității; Ateii s-au gândit să găsească mântuirea omului de prejudecăți. Această viziune slabă asupra naturii umane se datorează cel mai firesc corupției vremurilor în care au trăit acești scriitori. În Franța, în timpul domniei Ducelui de Orleans și a domniei lui Ludoshik XV, când imoralitatea, în special în straturile superioare ale societății, a atins o înălțime incredibilă, era greu ca un gânditor să vadă într-o persoană chiar și urme ale unei scânteie divină. Peste tot domina dorința pentru cele mai rafinate plăceri senzuale și intrigi constante, care aveau să urmeze, fără îndoială, egoismul cel mai rece și rafinat.

§ SW.

Sistemele morale materialiste ale filozofilor englezi din secolul al XVII-lea și conflictele religioase din Anglia au stârnit opoziție, a cărei consecință a fost întemeierea unei școli speciale de moraliști,

la Paris' să fie ars pe rug. Lerminier îl numește (p. 110) aínas de monstrueuse stupidité: un livre erroné et ennuyeux nuire mesure; Politique naturelle, 1772; Morale universale, 1776; Elémens de la morale universelle, 1760, cu care este înrudit: Ethnocratie ou le gouvernement fondé sur la morale (Amsterd). Pentru el, vezi Lerminier, Schlosser Gesehichte des 18-ten Jalirli. P h. p. 518.

t) Tijă. 1743-1794; Condorset a fost o victimă a Revoluției Franceze. A fost editorul Bibliothèque de l'homine public etc. (vezi mai sus...) Vezi llaumer, p. 97. Lerminier, influență, p. 240. Condorset a mai scris: Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain ed. 1795.

2) Tijă. 1757 până la 1803 Catéchisme de la morale universelle și 179?. catehisme du citoyen Irançois.

3) Tija. 1757 t 1808. Student de Condillac; lui Rapports du physique et du moral de l'homine. 1800 - ediția a IV-a a Dr. Parisot (în germană von Jakob. Halle, 1804, 2 părți, 8). El a încercat să explice relația dintre principiile morale și fizice la om din organizarea creierului uman. Despre el, vezi Damiron p. 1.

4) Tija. 1757-1820; ruinele lui. Pentru el, vezi Damiron Esáai sur l'histoire de la philosophie en France, CM. 19 secol.

infirmând începutul egoist al beneficiului materialiştilor. Această școală, centrată pe universitățile scoțiene din Glasgow și Edinburgh, a fost numită scoțian. Cei care urmează această școală încearcă să arate că omul diferă de alte animale prin natura sa spirituală și este ghidat în acțiunile sale nu de înclinații egoiste, ci de ideile superioare ale naturii sale raționale. Astfel de motive non-egoiste ale acțiunilor umane constituie ceea ce numim moral sau bun, în a cărui punere în aplicare constă virtutea.

În încercarea de a dovedi adevărul acestei concepții despre natura umană prin intermediul cercetărilor antropologice sau psihologice, această școală a păstrat un caracter senzaționalist. Totuși, îl numim spiritualist pentru că, provocând materialismul, a pregătit victoria principiului moral, spiritual, asupra materialului.

SCOALA SCOTIA DE SPIRITUALISTI.

Cumberland') (Richard Cumberland)

§ 104.

Cumberland a scris un eseu, de legibus naturae disquisitio philo-eophica, care era îndreptat împotriva învățăturilor lui Hobbes, în apărarea teoriei socialiste a lui Grotius * * 3).

Cumberland numește legile naturale baza moralității și a dreptului, tolius moralis et civilis disciplinae fundamentale. Toate principiile moralității și drepturilor pot fi reduse la un principiu simplu, și anume, la principiul iubirii sau al bunăvoinței.

d) Istoria acestei școli a fost scrisă de Macintosh, vezi trad. Porei—Histoire de la philosophie morale, Paris, 1834. Unele sisteme sunt analizate și de Jouffroy, vezi Jb. Jouffroy, Cour» du droit naturel. partea a II-a.

") Genul. 1632-1719.

3) De legibus naturae disquisitio philosophica in quo etc. elementa philosophiae Hobbesinae cum moralis, tum civilis, considerantur et refutantur. Lond. 1672, 4. A fost adesea retipărită și tradusă în limbile moderne. Vezi Camus Bibliothèque, nr. 156, 157. Pentru limba franceză, vezi traducerea lui Barbeirava. 1744. 4. Amsterdam.

SH

(binevoința). Dragostea este esența lui Bot și impulsul omului. Esența acțiunilor umane este astfel determinată de relația lor cu acest scop. Pietatea, dreptatea și toate celelalte virtuți sunt virtuți numai pentru că contribuie la binele comun. Dintr-o astfel de lege naturală de bază, Cumberland derivă toate îndatoririle speciale ale omului: închinarea lui Dumnezeu, educarea sufletului și trupului cuiva și promovarea perfecționării celorlalți. Dar pentru a atinge binele public, oamenii trebuie neapărat să aibă putere asupra diverselor acțiuni umane și asupra diverselor lucruri. În continuarea utilizării

unor astfel de lucruri, acestea nu ar trebui să fie luate de la ei și, prin urmare, sunt numite proprietatea lor. Dar, așa cum o persoană are nevoi de-a lungul vieții, atunci proprietatea trebuie să-i fie dată pentru tot restul vieții. Prin urmare, în urma convingerilor rațiunii, oamenii au introdus proprietatea deplină asupra lucrurilor și a acțiunilor umane, în măsura în care este necesar pentru binele public.

În ceea ce privește statul, Cumberland îl listează drept una dintre cele mai importante societăți umane, necesare pentru ca legile naturale să fie cel mai bine aplicate. Începutul unor astfel de societăți, conform învățăturilor din Cumberland, este ascuns în uniunea familială. Prima familie, spune el, a fost și prima societate bine ordonată. Autoritatea publică, bazată pe legea naturală, pornește de la Dumnezeu ca inițiator al acestei legi.

§ 115.

Adepții lui Cumberland au încercat și mai mult să dezvolte principiul moral al iubirii sau al bunăvoinței. Astfel, contemporanul său Cudworth (Ralph Cudworlh)1) a fost primul care, după Platon, a recunoscut idei înnăscute în om, cărora le-a atribuit și concepte morale. Ideile necesare despre binele necondiționat, care decurg din Dumnezeu, sunt înnăscute în spiritul uman; pe baza unor astfel de idei, fiecare distinge binele de rău * 8). Un alt sovre

!) Genul. 1617 t *688.

8) Scrierile sale: The trae intelleciual system of the Univers. sarcină.

2Q

mennikul său Astley ('oper), cunoscut sub numele de Lord Shaftesbury (Shaftesbury) * 1), a fost primul care a luat ca bază un sentiment moral deosebit, datorită căruia o persoană poate distinge binele de rău. Dar Gutcheson, fondatorul filozofiei morale scoțiane, a dezvoltat aceste idei mai precis și mai științific.

Gutcheson (Hutcheson) 2).

§ 116.

Gutcheson și-a expus gândurile despre subiecte legate de drept și morală în următoarele lucrări: Philosophie ιηο-ralis institutionis compendiariae libri III, elhices et jurisprudentiae naturali principia conlînentis *); Investigarea originalului ideilor noastre despre frumusețe și virine*).

Gutcheson încearcă să arate prin studii antropologice că o persoană este ghidată în acțiunile sale de înclinații altruiste, din care se explică simțul moralității la o persoană. Baza unui astfel de sentiment moral (le sens moral) o furnizează în dragoste sau dorința de bine

celorlalți6). Un om, spune el, are, pe lângă calitățile inferioare, egoiste, și înclinații complet altruiste. Sentimentul de iubire și bunătate îl conduce la sociabilitate, și împreună cu aceasta, la întemeierea societății civile. În ultimul capitol al celei de-a doua părți a anchetei sale, Gutcheson își prezintă și teoria dreptului.

1678 și 4748. Pe baza ideilor sale, prietenul său N. More a alcătuit un sistem de moralitate. Vezi Stãudlin p. 708. Huhle, Geschichte der neuern philosophie. 7. 4. p. 679.

') Genul. 1671 f 1713. Al lui: Ancheta privind virtutea, 1699; Characteristiks, 1732. Pentru el, vezi Makintosh, p. 145. Schlosser, Ge^ch. des 18-ten Jahrh. 1 oră p. 388-326. Rauiner pagina 60.

Gen. 4694 t 1747. O expunere exactă a teoriei sale se găseşte la Buhie în Geschichte der neueren Philosophie, cap. V p. 309.

l) Glasgoviae, 1745. 12. A apărut în engleză după moartea autorului 1755. 2. V. 4. în germană 17561 2. V. 8, iar în franceză. (Cydôa.) 1770. 2. V. 8.

Lond. 1720; In franceza 1750. Amsterdam.

6) Aceste gânduri au fost dezvoltate mult mai duhovnic de către Butler (genul BuUler 1692 t 1752), conform lui Gutcheson, au fost mai bine aprobate. CM. Macintosh. R. 145 și d. 185 și d.

De asemenea, el derivă conceptul de drept din înclinația de bunăvoință comună tuturor oamenilor. În dezvoltarea în continuare a gândurilor sale despre drept, Gutcheson abordează învățăturile lui Thomasius. El distinge, de asemenea, între drepturile perfecte, care pot fi protejate prin forță, și drepturile imperfecte sau forțate. Primele, conform învățăturii sale, sunt atât de importante și necesare în zilele societății încât o încălcare generală a acestora ar face cu siguranță oamenii nefericiți. Drepturile sunt în continuare împărțite de Gutcheson în înnăscute sau inalienabile și dobândite sau înstrăinabile etc. El explică originea proprietății prin acțiunea generală a înclinațiilor egoiste și altruiste ale omului. Statul său se bazează și pe tratat. Dintr-un astfel de acord necesar al tuturor, curge întregul sistem de prevederi universale obligatorii în general.

Elocvența lui Gutcheson nu a făcut puțin pentru a răspândi opiniile lui Gutcheson. Din scrierile sale reiese clar că era familiarizat cu starea științei dreptului natural la acea vreme.

Simțul moral este și mai precis dezvoltat în învățăturile unuia dintre cei mai originali filozofi, David Hume, fondatorul noului scepticism.

David Yum (David Nate) * 2 *).

eu 117.

Hume izyuzhil gândurile lor despre subiecte legate de filosofia dreptului, în siƀd. eseuri: Studiu despre principiile moralei8); Essajs moral, politicii an literarx4); si tratatul lui Hunie despre natura umana5 6 *).

Pentru a defini conceptul de bine moral (bien

J) Vezi Buhle p. 313-320. Partea a V-a

2) Tijă. 1711 t 1776. Pentru el vezi Buhle p. 22. Ch. Heinrîci über Hutbcheson und Hume, П. 71-101 Raumer p. 60-62 Jouffroy cours de d. dr. n. p. 78 etc.

8) Edinb. 1751, 8. în franceză b Oeuvres de Hume, Londres, 1788

în 5 părţi Incluse şi în Eseul său şi tratate pe mai multe subiecte. Lond. 1770. 1784. 8.

*) Edinb. 1751 1. V. 8.

6) Lond. 1738. III. V. 8. 1739. III. V. 4. Într-o formă convertită

prima parte a acestui eseu este Equiry eoncerting uman

înţelegere. Edinb. 1747.

moral), este necesar, spune Hume, să recurgem la experienţă şi să luăm în considerare toate faptele şi strădaniile omului, care, de bunul simţ al tuturor, sunt recunoscute ca fiind bune din punct de vedere moral. Cercetând caracterul comun al tuturor astfel de fapte și aspirații ale unei persoane, Hume constată că singura calitate comună tuturor faptelor de bine moral este utilitatea. Cu toate acestea, Hume nu înțelege aici beneficiul privat al oricărui actor, ci beneficiul în general sau dorința de a produce o cantitate mai mare sau mai mică de bunuri pentru oameni, nefiind atent la numărul acestora din urmă.

Astfel, utilitatea în general, în sine, după Hume, servește drept principiu principal pentru recunoașterea demnității morale a acțiunilor umane. Gradul de bunătate al faptelor morale este în corespondență constantă cu gradul de utilitate a acestora. Dar ce motivează o persoană să aprobe ceea ce este util și să condamne ceea ce este dăunător? Spre aprobarea sau dezaprobarea faptelor și calităților, un cuplu este motivat, potrivit lui Hume, de înclinația spre bunăvoință. La vederea faptelor care aduc bine oamenilor, se naște în noi un sentiment de plăcere morală, în urma căruia aprobăm astfel de fapte; dimpotrivă, la vederea unor fapte care pot aduce prejudicii oamenilor, se naște în noi un sentiment de neplăcere intensă, în urma căruia condamnăm astfel de fapte. Însăși plăcerea, în vederea faptelor și calităților morale, se bazează pe un instinct deosebit al oamenilor, complet diferit de egoism; Acest instinct sau un fel special de sentiment de simpatie, numit și conștiința sau sentimentul moral al unei persoane, Hume îl numește umanitate (l'humanité'.

Prin urmare, în Hume, faptele morale sunt faptele de p neinteresante și lipsite de egoism, care decurg din înclinațiile sau impulsurile binevoitoare ale unei persoane.

§ H8.

În doctrina adevărului a lui Hume, care este expusă în a treia secțiune a lucrării sale, Inquiry concernir (el principii oí1), este deosebit de remarcabil că el nu clasifică adevărul drept virtute, adică ca înclinație morală care decurge din bunăvoință. Hume are un drept (mai mult, se referă în mod constant la proprietate),

Într-o formă convertită în limba franceză. Secțiunea IP și Adăugare IL pp. 40-83 și 262-279.

ca instituție publică, este produsul oamenilor înșiși, al căror singur scop este binele public (l'utilitépubliqoe).

Pentru a demonstra că utilitatea publică (utilité publique) este singurul izvor al dreptului, el subliniază că dreptul și justiția, luate separat de relațiile sociale umane, sunt complet ipotetice și, prin urmare, nu au sens. Dacă oamenii ar fi înzestrați prin natură cu toate binecuvântările prin care și-ar putea satisface toate nevoile, atunci niciunul dintre ei nu ar avea nevoie de dreptate sau dreptate. Presupunând o asemenea stare în care cel mai harnic nu s-ar putea asigura cu cele mai necesare lucruri în viață, dreptul ar fi din nou inutil. Mijlocul dintre aceste două extreme este ocupat de condiția socială a omului, care dă naștere dreptului; aici apare doar pentru prima dată ideea de proprietate, adevăr și lege, pe care se bazează liniștea și ordinea vieții sociale a oamenilor. Dreptul, așadar, există!, doar pentru că oamenii, urmându-l în relații reciproce între ei, beneficiază de el. Natura, fără ajutorul nostru, oferă puține plăceri; încă trebuie să ne folosim munca pentru asta. Cu ajutorul muncii ne putem aproviziona cu tot ce avem nevoie și, în plus, într-o asemenea cantitate încât, având în vedere o repartizare egală a bogăției, nimeni nu va avea nevoie. Dar ce ar trebui luat ca bază pentru distribuirea proprietății? Gradele diferite ale abilităților umane fac imposibilă egalitatea perfectă între ele. Potrivit lui Hume, cea mai binefăcătoare regulă în repartizarea proprietății rămâne aceea de a da fiecăruia proprietatea a ceea ce dobândește prin muncă. Acest lucru încurajează oamenii la întreprinderi utile. La fel, regula, în virtutea căreia proprietatea trebuie să treacă către moștenitori, este decretată pentru a induce oamenii la activitate. Permisiunea de înstrăinare sau transfer de proprietate servește și la promovarea industriei; iar în acest interes al poporului stă baza forţei obligatorii a acordurilor. Din aceasta, Hume deduce trei legi naturale de bază: inviolabilitatea proprietății, transferul acesteia prin transfer și caracterul sfințelor contractelor.

§ 119.

În ceea ce privește doctrina statului, Hume îl infirmă pe dl.

doctrina contractului social care predomina în vremea lui. În sprijinul părerii sale, el se referă la simțul general al oamenilor și al istoriei. În realitate, statele iau naștere, potrivit lui Hume, în cea mai mare parte prin subjugare sau subjugare, ca urmare a conflictelor dintre oameni din diferite triburi. Moderația, conform învățăturii sale, este forța principală care ține statul; de ce preferă altora o formă moderată de guvernare. Cu toate acestea, în alte locuri, după Locke, scepticul scoțian exaltă guvernarea democratică abstractă, nelimitată. Așa-zisa stare a naturii, pe care o compară cu epoca de aur a poeților, o recunoaște drept ficțiune pură.

În doctrina lui Hume despre simțul moral ca bază a faptelor morale ale omului, este imposibil să nu remarcăm latura senzual-egoistă (deși într-o formă mai înaltă), care este și mai evidentă în învățătura lui Adam Smith.

Adam Smith (Ad. Smith)1).

Secțiunea 120.

Smith în eseul său Theoiy of moral sentiment* 2) încearcă să definească mai precis criteriul binelui moral și dezvoltă în continuare principiul bunăvoinței și simpatiei.

Omul este înzestrat cu o înclinație înnăscută de a lua parte la sentimentele și faptele altor ființe, și mai ales celor ca el. Această înclinație a unei ființe umane, care îl determină să se transfere în sudul celorlalți, se numește sentimentul de simpatie, sau cel puțin este rădăcina a ceea ce se numește în mod obișnuit simpatie. Datorită acestei înclinații, simpatizăm cu bucuriile și suferințele altora. Poziția nefericitului suferind trezește în noi un sentiment de tristețe, în urma căruia

1) Tijă. 1723 până în 1790.

2) 1759 în germană 1770 Braunschweig; în franceză 1530. Pans. 2. V. 8. Théorie des sentimens moraux trad par Mad. Morocănos. Despre el vezi Bulde, p. Sinith précédé d'un precis de sa vie pari). Stewart, trad. par M. Prevost. Paris. 1797. I.p. 10 --52; Heinrici, II, 107-119;Raumer p. 62; Schleicrmacher, Kritik der Ethik, p. 112; în special, teoria lui Smith este analizată în detaliu de Joufroy - Joufrovr-rCours de droit nat. pp. 105-193.

cădem, parcă, într-o poziție similară. Ne bucurăm chiar și de o simpatie atât de armonioasă față de ființele din jurul nostru. O astfel de concordanță în sentimente, o astfel de corespondență în atitudinile

a două persoane, poate, conform învățăturii lui Smith, să fie sursa stării b:a de a fi sau a fericirii. În mod similar, dar în raport cu faptele umane, sentimentul de simpatie, conform învățăturii lui Smith, servește drept ghid în determinarea valorii lor morale. Aprobam acțiunile altora atunci când le împărtășim, altfel nu le aprobăm. Urma. aprobarea sau dezaprobarea acțiunilor umane de către mintea noastră este rezultatul unui sentiment de simpatie sau antipatie pentru aceste acțiuni. Toate judecățile noastre despre sentimentele și acțiunile celorlalți exprimă doar gradul de simpatie pentru astfel de sentimente sau acțiuni. Astfel, pe baza unui asemenea sentiment de simpatie, întocmim, conform învățăturilor lui Smith, regulile pentru activitatea morală a unei ființe umane în general. Toate sentimentele și faptele unei persoane, care trezesc într-un observator imparțial un sentiment de simpatie, a cărui totalitate le aprobăm, ar trebui să fie numite bune din punct de vedere moral, în timp ce cele care le sunt contrare sunt rele și vicioase din punct de vedere moral. Prin urmare, sentimentul de simpatie, conform învățăturii lui Smith, ar trebui luat ca bază pentru determinarea legilor universale ale moralității și ale legii.

§ 121.

Analizând chiar și insinuațiile morale ale unei persoane, Smith deduce din acestea 4 virtuți principale: autocontrol, iubire sau bunăvoință, caritate și adevăr. El opune adevărul carității. Adevărul, conform învățăturii lui Smith, constă în a se reține de la acțiuni care pot dăuna altora; Caritatea, pe de altă parte, constă în a-i ajuta pe ceilalți într-un mod pozitiv. Obligațiile primei, adică ale adevărului, sunt obligații în adevăratul sens al cuvântului, a căror îndeplinire alții au dreptul să o ceară cu forța. Dimpotrivă, datoria de caritate nu este supusă constrângerii. Adevărul, conform învățăturii sale, este cea mai importantă virtute, căci fără el societatea nu poate exista. Este singura virtute, a cărei încălcare a legilor provoacă rău pozitiv altora. Potrivit lui Smith, toată activitatea morală a unei persoane se bazează pe aceste patru virtuți principale.

Acestea sunt ideile de bază ale învăţăturii morale a lui Smith.

Luând sentimentul instinctiv al plăcerii și antipatiei ca motor principal în toată acțiunea umană, Smith, mai mult decât orice alt gânditor, a dezvăluit caracterul senzual al școlii sale. Smith a intenționat să scrie și doctrina filozofică a cadrului, dar, după finalizarea lucrării sale nemuritoare asupra bogăției oamenilor,1), cu care a pus o bază solidă pentru știința economiei politice, nu mai rămâne timp pentru l.

Hell Ferpozon (Ad. Ferguson) * 2).

§ 122.

Aceeași confuzie a începutului egoist cu începutul iubirii sau al bunăvoinței o remarcăm și la Ferguzov, care și-a conturat gândurile

despre subiectele dreptului în următorul. eseuri*. Instilóles de filozofie morală3 * *), Eseul societății civile*) și Principii de știință orală și politică!6).

Filosofia morală, conform lui Ferguson, este doctrina legilor voinței. El distinge trei legi fundamentale ale voinței: autoconservarea, sociabilitatea și lupta pentru perfecțiune, adică pentru perfecțiunea infinită, în care virtutea eliberează. Începându-și studiile filozofice cu istoria naturală a omului, Ferguson încearcă să infirme opinia obișnuită despre starea naturală a omului ca stare de grosolănie. Starea de natură, diferită de cea în care se află de fapt omul, o numește vis (fantezie). Dacă omul, prin natura însăși, s-a străduit spre perfecțiune, atunci nu se poate spune că a încercat să iasă din starea naturii; dimpotrivă, se străduiește să realizeze asta

') Influență în natura și cauzele bogăției națiunilor. Londra. 1776

2) Tijă. 1723 f 1816. Despre el. Mémoires și Anzeige ale Academiei de Științe din München pentru 1836, p. 77 și urm.

3) 1769 a fost tradus în germană de Garve (Ch. Cerve) 1772.

♦) 1766 în germană 1708 și în franceză. 1783. Paris. 2. h. 8.

(Bergier).

6) 1792 în germană de Schreiger (Sebreiter) Leipzig, 1796; include morala, legea naturală și politica.

nicio stare, ca starea deplină a rezvitinei abilităților naturale ale unei persoane. A numi starea naturală a omului grosieră înseamnă a abuza de acest cuvânt, pentru fiecare stare a omului, în orice angro. ns a fost, există un firesc. O persoană care a impulsionat la îmbunătățire nu numai prin înclinații egoiste; iubirea de sine nu este singura bază pentru activitatea umană; dimpotrivă, există puterea morală a Duhului, care pune o persoană, în raport cu cei ca el, într-o poziție cu totul diferită de cea pe care o pune lăcomia lui; aceasta cu ¡a este dragostea pentru cei ca tine – sursa celor mai mari fapte si donatii.

Astfel, la Ferguson, bunăvoința este principiul rădăcină al moralității. Totuși, este dat de el unui început mai amplu, unui început de perfecțiune.

§ 123.

Corect, potrivit lui Ferguzop. se bazează pe legea autoconservării şi convieţuirii. Tot ceea ce este indispensabil pentru existența omului și care poate fi protejat prin forță se numește rió conform învățăturilor lui Fergusop. dreapta. Apărarea propriei persoane și a celorlalți este așadar primul și fundamental drept al omului, căruia îi corespunde o îndatorire obligatorie. Legea autoconservării și a sociabilității oferă

și drepturilor celorlalți o lege obligatorie. Pe baza unei astfel de săpături, fiecare persoană are puterea nu numai să prevină și să respingă prin forță orice atac asupra sa din partea altora, ci este și necesar. satisfacție pentru răul făcut). Ferguzop împarte drepturile în personale sau originale și materiale sau dobândite. El se referă la drepturile personale acelea care au ca obiect însăși persoana, adică păstrarea corpului său și dezvoltarea vieții sale spirituale, la drepturile materiale - posesie, proprietate și putere.

§ 124.

Statul, potrivit lui Ferguson, este cel mai important centru pentru starea externă a oamenilor. El aprobă viziunea politică a anticilor. potrivit căruia cetățenii erau considerați o anumită parte a întregului și respinge direcția opusă a noului timp. De aici 21

interesele și scopurile indivizilor, potrivit lui Ferguson, nu sunt în conflict. Puterea statului depinde mai mult de natura poporului înșiși decât de dimensiunea statului.. Datorită diferenței de timp, loc și oameni, există și diferite forme de guvernare, printre care nu există absolut cel mai bun. Toate formele adevărate de guvernare se dezvoltă treptat. În conformitate cu schimbarea circumstanțelor, însăși forma de guvernare se schimbă puțin câte puțin. Ferguson consideră că independența politică a cetățenilor este principala condiție pentru puterea statelor. Cea mai mare binefacere pe care o poate aduce individul rasei umane este organizarea și întreținerea unor instituții înțelepte ale statului. Aceștia se înșală, spune Ferguson, care cred că stăpânirea universală duce la pace și virtute; dimpotrivă, duce la sclavia și corupția atât a cuceritorilor, cât și a celor învinși. Concurența dintre popoare atrage consecințe benefice. Cearta și dezacordul dintre oameni apar nu numai ca urmare a pasiunilor și viciilor lor, ci și ca urmare a unor motive bune, cum ar fi: aspirația pentru activitate, dragostea pentru membrii societății etc.

Pe lângă scriitorii enumerați ai acestei direcții, sunt cunoscute și numele următorilor: William Raku1), James Beattie * 2), Dugald Stewar'.3 *), Thoin. Brown*) și James Mackintosh5).

*) Genul. 1743t1804.Cm.Mackintosh, p.253.

2) Tijă. 1735t1803.Cm.Tennc<nan;i, p.404.

*) Genul. 1753t 1828. Vezi Mackintosh p.292.

quisses de philosophie morale. 1821”. Această lucrare a contribuit în mare măsură la răspândirea punctelor de vedere ale școlii scoțiane în Franța. După moartea lui Slewart, a apărut lucrarea sa Pbilosopliy ol active and moral Power*; a fost prelucrat în limba franceză și a apărut sub titlul: Philosophie des facultés actives et morales. Vezi Mackintosh, pp. 359 și pp. 364 și colab.

*) Genul. 1778 până în 1820.

*) Genul. 1765 și 1832. El a descris istoria filozofiei morale a școlii scoțiane și a făcut cunoscut planul acelei școli de drept natural și popular, care a fost tradus în franceză de profesorul Royer-Collard; vezi Valtel droit de gens. Paris, 1850. 1-111.

§ 125.

Sistemele de bunăvoință ale școlii scoțiane de spiritiști pe care le-am conturat bazează conceptele de bine moral și de just pe sentiment. Începutul bunăvoinței sau bunăvoinței) conform învățăturii lor, este o consecință a instinctului, și nu a reflecției. Un alt fel de spiritualitate a sistemelor istorice ne este prezentat de sistemele care bazează conceptele de rațiune morală bună și justă. Conceptele de bine și zia, conform învățăturii lor, sunt determinate nu de sentiment, ci de rațiune. La astfel de sisteme mai raționale includem sistemele lui Clarke, Wolaston și în special Preece.

Samuel Clarke (Sm. Klarke)1).

§ 125.

Clark 2) provine din ideea că toate lucrurile din lume, având prin însăși natura lor, o anumită proprietate și un scop, se află în acțiune sau influență reciprocă unul asupra celuilalt, al cărei efect este armonia generală a lumii întregi. De asemenea, trebuie să înțelegem, spune Clarke, despre relațiile ființelor liber raționale, atât între ele, cât și cu alte obiecte din jurul lor. Cunoașterea esenței unor astfel de relații ale ființelor liber-rationale, Clark oferă un principiu moral pentru activitatea umană, pe baza căruia îi distinge pe cei drepți de cei nedrepți. De aici, principiul de bază al moralității umane, potrivit lui Clarke, se citește după cum urmează: acționează cu toate creaturile din jurul tău, în conformitate cu natura și scopul lor, așa cum le cere armonia generală a lumii întregi.

§ 127.

Dumnezeu, spune Clarke, creând lumea, a dat fiecărui lucru o anumită natură și a stabilit între ei, pe baza naturii lor, anumite relații care îi leagă și formează un întreg - universul. Aceste relații sunt, de asemenea, valabile și de neocolit.

1) Tijă. 1675 Ț 1729. Pentru el, vezi: Garan de Coulon to Merline Repertoire, ed. de Bruxelles, or. 9, p. 314.

2) Sani. Diseourse Clarke despre obligația neschimbată a religiei naturale. Lond. 1708.

schimbătoare, ca lucrurile în sine; ele formează ordinea mondială. Rațiunea, spune mai departe, cunoscând diferitele relații ale lucrurilor, cunoaște în același timp legile lumii, care trebuie respectate de toate ființele liber-raționante. De aici rezultă pentru toate ființele raționale obligația de a se conforma în acțiunile lor esenței și relațiilor lucrurilor din lume. Asemenea acțiuni, în concordanță cu relația naturală a lucrurilor cu ele, sunt numite bune din punct de vedere moral; dimpotrivă, vicios.

Wolaston (WoIIaston)1).

§ 128.

Recunoscând adevărul însuși drept legea de bază a activității morale a omului, Wolaston'2) dezvoltă sistemul lui Clarke în continuare. Psgin-tso.e, conform lui Wolaston, în consonanță cu natura sau esența lucrurilor, este împreună bun din punct de vedere moral și drept. Wolaston numește figuri moralmente bune și inactiv acele fapte care sunt congruente cu esența lucrurilor înseși, adică raza întregii ființe a ei. Cunoașterea adevărului și decența în conformitate cu aceasta constituie, totuși, ultimul scop (al omului.

Decența unei persoane sunt, de asemenea, semne și expresii ale adevărului, ca și cuvinte. Prin acțiune, omul confirmă și neagă și adevărul, precum și prin cuvinte. Deci, încalcă tratatul, spune Walastop. este de a arăta, prin acţiunea £SchSrarOdde°C1, că un asemenea contract a fost încheiat. A jefui un călător înseamnă a nega că ceea ce a fost luat de la și de la un teishtvetzimka îi aparținea etc. Fiecare acțiune a unei persoane exprimă o anumită poziție, în adevărul sau nedreptatea căreia se află moralitatea sau imoralitatea actului. Toate faptele, spune U stratov, care reflectă adevărata stare de spirit sau esența lucrurilor, ar trebui numite imorale. Asemenea fapte sunt contrare voinței lui Dumnezeu, ordinii generale și naturii omului însuși, ca ființă a rațiunii.

*) Genul. 1659 t 1725. Pentru el, vezi: Biihle v. Și. Cu tine. V. p. 322. Jouííroy, Cyurs. pagina 2^L3.

\Voilaston the religion of nature delincateti. 1722 și 1724,

ι"*

gol; căci este în natura fiinţelor raţionale să vadă şi să iubească lucrurile în adevărata lor fiinţă. Dar nu numai pozitiv — prin acțiuni, o persoană confirmă sau neagă adevărul; în și negativ, prin omisiune. Omisiunea este un semn pentru exprimarea adevărului, ca și acțiunea în sine. Prin urmare, activitatea morală a omului și a păianjenului în general, sau cunoașterea adevărului, după Wolaston, sunt întotdeauna într-o relație armonioasă; căci morala este şi adevăr exprimat în fapte sau fapte; presupune cunoaşterea adevărului şi se desăvârşeşte în măsura perfecţionării cunoaşterii umane. Adevărul și bunătatea sunt imuabile, deoarece ele exprimă esența lucrurilor în sine. Bazele moralității sunt la fel de nezdruncinate ca și temeliile păianjenilor. Acestea sunt trăsăturile esențiale ale învățăturii lui Wolastop.

Este ușor de observat că conceptul lui Wolaston despre binele moral nu este încă definit cu precizie. El numește fapte bune din punct de vedere moral acele fapte care sunt de acord cu esența lucrurilor înseși, adică cu adevărata lor stare; În funcție de esența fiecărui lucru, pot alcătui calități diferite și fiecare lucru poate fi considerat în relații diferite, așa că bine, dacă otrăvesc pe cineva cu otravă, atunci este clar că comit o crimă, în timp ce însăși acțiunea este în concordanță cu adevărata stare a lucrurilor, și anume că otrava otrăvește pe cei patru. O astfel de definiție a bunătății guvernamentale cu șic este extinsă, motiv pentru care concluziile lui Wolastop sunt foarte șubrede și accidentale.

Richard Pris (R. Price) *).

§ 129.

Dintre toți gânditorii școlii scoțiane, Richard Preece este deosebit de remarcabil. care a încercat să dea filozofiei morale o bază rațională și care în general, în investigațiile sale filozofice, se apropie de raționalismul de mai târziu al filosofilor germani. Eseul său, remarcabil diya pas, este: Revizuirea principalelor întrebări și dificultăți în Morais1 2).

1) Tijă. 1723 f 1791. Pentru el, vezi Buhle v. p.s. p. 332-349. Mackintosh p. 255, Jnuffrov, Cours p. 133 etc.

2) Londra. 1758 și 1787.

§ 130.

Pris acceptă idei care ne sunt cunoscute și ne sunt înnăscute, ale căror temelii sau surse, conform învățăturii sale, nu trebuie căutate nici în simțuri, nici în minte, ca abilitate de observație empirică. Aceste idei exprimă obiecte care se află în afara granițelor oricărei observații. Pris le numește idei absolute. După ce am acceptat astfel de idei, trebuie să le considerăm fie ca forme pure ale rațiunii noastre (cum le-a privit Kant mai târziu), fie ca reprezentări ale realului, realului în lucruri. Nu există nicio îndoială, spune Pris, că această din urmă presupunere, ca singura în acord cu conștiința generală a tuturor oamenilor și cu simțul interior al adevărului fiecăruia, este mult mai justă decât prima, ceea ce duce la scepticism. În natura noastră rațională, spune Pris, trebuie să distingem între două facultăți: facultatea empirică de observare și facultatea de a reprezenta ceea ce este real în lucruri, deși invizibil, a priori, independent de experiența observației. Ideile de bunătate și de bunătate, după Pris, își au originea în minte, ca abilitatea de a reprezenta realul în lucruri a priori. Ele exprimă calități reale în fapte. De fapt, spune Pris, fiecare calitate activă a lucrurilor decurge din ființa lor; sau care, de asemenea, natura lucrurilor este de neschimbat. Nicio putere, nicio voință, nici măcar Dumnezeu însuși, nu poate face bune faptele rele. Totul rămâne pentru totdeauna ceea ce

este, la fel cum un cerc rămâne întotdeauna un cerc. Orice judecată care este morală, adevărată, exprimă așadar adevărul necondiționat, neschimbător, etern. După ce a arătat nesubiectivitatea și imuabilitatea ideilor de bine și de rău, Pris încearcă în continuare să arate cum aceste idei sunt înțelese de minte. Aici Pris este mult mai puțin precis și consecvent decât în declarațiile sale anterioare. Conceptele de bine și rău, conform învățăturilor lui Pris, nu sunt altceva decât calități reale în fapte. Aceste calități, invizibile pentru observația senzorială, sunt înțelese de minte. Când examinez fapte cunoscute, îmi dau seama imediat de demnitatea lor morală. Îi recunosc fie ca fiind buni din punct de vedere moral, fie vicioși, fie în cele din urmă indiferenți. Această bunătate sau răutate a faptelor, conform învățăturii lui Pris, nu poate fi dedusă din conformitatea sau inconsecvența faptelor cu orice extern cunoscut.

este un fapt, nair, cu ordinea generală, cu voința lui Dumnezeu etc. De asemenea, nu poate fi dedus din conformitatea sau inconsecvența acțiunilor cu ideea absolută de bunătate, ca tip special al naturii noastre raționale, așa cum cred Platon și Sudworth. Dimpotrivă, în fiecare caz particular, potrivit lui Pris, caracterul moral al actului se prezintă direct minții. Prin urmare, Pris vede în act nu numai actul material, ci și cauza mobilă a actului, scopul și obiectul acestuia, natura și poziția individului care săvârșește un astfel de act și toate împrejurările care îl înconjoară. Dar din moment ce binele din fiecare acțiune este înțeles de minte, direct, ca un simplu fapt, atunci nu se poate merge mai departe în concluziile proprii. Ideile de bine și de rău sunt astfel idei simple, care nu pot fi distinse de niciuna. Binele este aprobat necondiționat de rațiune, răul este condamnat necondiționat de ea. Aceste adevăruri, după Pris, sunt parte a adevărului, veșnic și neschimbător, odihnindu-se în Dumnezeu h.

Aceasta este învățătura lui Preece despre ideile morale. Restul lucrării sale este dedicată în principal două subiecte: a) definirea faptelor bune din punct de vedere moral și b) care arată diferența care există între virtutea necondiționată și virtutea practică. Ca și în primul caz, ca și în al doilea caz, învățătura lui Preece nu prezintă nimic original.

Nu este greu de observat că ideea principală a lui Preece despre ideea de bunătate ca o simplă calitate a faptelor, care este înțeleasă direct de mintea tuturor, exclude nu numai orice judecată în domeniul moralității, ci și orice diferenta de opinii intre oameni. Din aceasta rezultă că toți oamenii sunt la fel de capabili în raport cu aprecierea valorii morale a faptelor; că în această privință nu poate exista nicio diferență între cei luminați și cei ignoranți, între oamenii de o vârstă și alta etc.

§ 131.

În ciuda tuturor deficiențelor școlii scoțiane, nu este suficient

El a fost urmat de Reid, șeful școlii scoțiane, iar în Franța de Royyo-Collard,

a contribuit la dezvoltarea științelor morale. Gânditorii nobili ai acestei școli, dând dovadă de mare inteligență a realității legilor morale înnăscute în om și a posibilității libertății morale, au câștigat o victorie decisivă asupra sistemelor morale materialiste.

O privire asupra cursului ideilor secolului al XVIII-lea în Franța.

§ 132.

În timp ce în Anglia gânditorii erau angajați în cercetări psihologice, în Franța filosofia a luat o direcție practic-practică, luptă pentru o transformare completă a relațiilor sociale. Rezultatul unei astfel de direcții aici a fost răsturnarea sistemului statal și a drepturilor vechii monarhii franceze.

Dezvoltarea istorică a sistemelor politice din secolul al XVIII-lea este dincolo de considerația noastră. Ne vom limita la o privire superficială asupra cursului ideilor din acea vreme.

Succesele iluminismului în secolul al XVI-lea; conflictele religioase care au dat naștere în Germania, Țările de Jos, Anglia și parțial în Elveția, care s-au încheiat aici cu victoria protestantismului, nu au fost nicăieri atât de vizibile ca în Franța. Dar aici biserica antică, strâns legată de tron, a rămas învingătoare în această luptă. Între timp, pe măsură ce monarhia absolută, sub Ludovic al XIV-lea, a ajuns la deplina dezvoltare, biserica și clerul au încercat să supună spiritul Franței, luptă pentru libertatea religioasă și politică. Distrugerea Edictului de la Nantes (1685) a contribuit în cele din urmă la excitarea unei reacții politice și a alungat din Franța o parte dintre cei mai educați, activi și bogați oameni. Bărbați elocvenți, ca Bossuet, Burda io, Fene yun. Massillon și alții au avut foarte puțin efect asupra transformării moravurilor oamenilor, * V.

J) cf. Raumer, în. Și. Cu. pp. 73-113. Weitzel, Gescliichte der Staats-wissenschait, 1 oră, p. 304-343. Scblosser, Gescl.œhte des 18 Jahrb. 1 oră p. 477-520. Lerminier de l'influence de la philosophie du 18 siècle. Autobuz. V. p.s. str. XClV. Die Revolution in ihrer weltgeschichtl. Bedeutung

VC Pons. Leipz, 1838. 1. partea a 8-a.

care, răcorindu-se la reiigia, s-a scufundat mai mult în imoralitate. La aceasta i s-au alăturat motivele exterioare care au acționat asupra minții gânditorilor de atunci (ca Nair. Montesquieu, Voltaire); deosebit de importantă a fost influența Angliei, a cărei structură

statală era considerată ideală. Astfel, secolul al XVIII-lea, pentru Franța și parțial pentru restul Europei, a fost o perioadă de călcare în picioare și parțial de distrugere a legii care se formase în cursul secolelor al XII-lea.

§ 128.

Patru scriitori: Montesquieu, Voltaire, Diderot şi Rousseau, stau în fruntea curentului revoluţionar din acest timp1 2). Diderot și alți enciclopediști au întreprins revizuirea tuturor științelor, dorind să restaureze și să conducă la o mai mare acuratețe a cunoștințelor umane. Montesquieu în Lettres personnes (1721) și Voltaire în Lettres philosophiques (1729) și în alte scrieri satirice au încercat să arate ceea ce li s-a părut ridicol și depășit într-o religie pozitivă și nedrept în sistemul de stat și drepturile din acea vreme. Voltaire, încă de la prima sa apariție în domeniul literar, a urmat direcția negativă a geniului său, distrugând tot ceea ce doar a atins gândul. Rousseau, (du contrat social, 1754) a încercat să pună (într-un mod filozofic) bazele unei noi ordini în relațiile sociale. Toți acești patru scriitori sunt de acord cu spiritul filosofiei franceze din secolul al XVIII-lea conform căruia tot ce este vechi și istoric ar trebui distrus și înlocuit.

1) Лерминье обозначаетъ характеръ 18-го столѣтія слѣд. словами: (см. Lerminier al influenței filozofiei secolului al XVIII-lea стр. 34): Reînnoirea istoriei, răspândirea deismului, bunul simț și toleranță, rezumarea cunoștințelor umane, revendicarea drepturilor omului atât individuale, cât și sociale, restabilirea sentimentului religios și întemeierea societății pe suveranitatea democratică , acestea sunt rezultatele secolului al XVIII-lea și patru oameni, Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau, au realizat această lucrare.

2) revoluționar, dar nu materialist; cel puţin Montesquieu şi Rousseau nu sunt materialişti. Ei aveau credință în divin; încă mai aveau respect pentru morală.

nou şi raţional1). Ce nou a fost pentru a înlocui vechiul? acest lucru nu l-au exprimat în forme definite, pozitive. Prin urmare, gânditorii s-au împărțit în partide, forțele lor s-au împărțit, între timp, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, premonițiile și previziunile se făceau deja realitate. Astfel, una dintre cele mai teribile consecințe ale noilor principii politice predicate de acești scriitori ar fi Revoluția Franceză.

§ 133.

Montesquieu * 2 * 4 * * * 8) (Montesquieu, Charles de Secondat, Baron de la Bròde et de M.), mai mult un istoric decât un filozof, care a considerat însă istoria dreptului ca parte a filozofiei istoriei , a prezentat, în celebrul său eseu despre spiritul legilor'), principii

care stau la baza oricărei legislații și drept. În baza operei sale (L'esprit des lois), scrisă atât pentru oamenii de stat și avocați, cât și pentru toți oamenii educați în general, Montesquieu, evitând tot ce era transcendental, a acceptat rezultatele cercetărilor istorice.

Legile, după Montesquieu, sunt definiții necesare (raporturi) care decurg din esența lucrurilor (tot în Clark). Eul este relația dintre mintea originală și universală și diverse ființe individuale, sau, de asemenea, relația dintre diferite ființe între ele. Oamenii, ca ființe fizice și împreună raționali,

x) Hegel numește aceasta (Werke cap. 15 p. 514) direcția negativă a filosofiei franceze.

2) Tijă. 1689 f 1755. Despre el vezi: Introducere Lerminier, cap, XIV.

Influence du 18 Siècle, p. 42. Raumer p. 73. Schlosser ch. 1 cTp. 498-520.

4. IL p. 403-473. Gõschel, Zerstreule Blatter Sh. 1. p. 301.

s) L'esprit des lois (1648); cm.:-Raumer—p. 74-77. Weitzel Geschichle der Staatswissenschaften. Partea I. pp. 204-206. Stahl Die philosophie des Redits Part I. pp. 209-222. Schlosser Gcschichte des 18 Jahrh. partea a II-a. p. 463. Buss Geschichte der Staatsh'issenschaft, p.

Xe Tracy (publicat mai întâi în Philadelphia 1811, după ce în Lutih 1817 și în cele din urmă la Paris 1819) a scris un comentariu — Commenlaire surTesprit des loi”; tradus în germană 1820 Între cele mai bune ediții ale Oeuvres de Montesquieu

MeHa(Wriiemaio), Destin de Tracy și Welkener (Wâlckenaer); Paris, anul 827.

8. partea 8. cu note de d'Alambert, Helvetius, Voltaire, Kbndorset etc.,

au propriile lor legi definite, neschimbabile. Legile cărora sunt supuși, ca și fizice, se supun necondiționat; dar s-ar putea să nu urmeze legile naturii lor raţionale, pentru că sunt liberi şi pot acţiona după propria lor voinţă. În acest fel ei înșiși, ca ființe raționale individuale, își stabilesc legi; dar chiar înainte de asta existau între ei toate relaţiile posibile de dreptate. Aceste relații originale de dreptate sunt legile naturale pe care omul le avea înainte de a intra în societate și care decurg din însăși ființa sa (constitution de notre être). Acest gând îl aduce pe Montesquieu la starea naturală a omului. O persoană își simte în primul rând slăbiciunea. Fiecare se simte mai slab decât celălalt și nimeni nu îndrăznește să-l atace pe celălalt. Prin urmare, prima lege naturală a fost lumea. Sentimentul nevoilor este combinat cu sentimentul de slăbiciune, așa că a doua lege naturală a fost dorința de a satisface nevoile necesare. Frica îi face pe oameni, în primul rând, să fugă unii

de alții; dar semnele de teamă reciprocă oferă un motiv pentru a ne apropia. Plăcerea pe care o simte fiecare creatură când se apropie de egalul ei este sporită și mai mult de atracția a două sexe opuse unul față de celălalt. Prin urmare, a treia lege naturală va fi „1a piière naturelle des deux sexes l'un à l'autre”. Oamenii în acest fel, cunoscându-se mai bine, primesc un nou impuls de a comunica și, prin urmare, dorința de a trăi în societate este a patra instilare. Odată cu intrarea în societate, oamenii își pierd simțul slăbiciunii lor; egalitatea care predomina anterior între ei este distrusă și începe războiul. Fiecare societate individuală își simte propria forță și de aici vine războiul dintre popoare. În fiecare societate, indivizii simt și ei propria putere și fiecare încearcă să transforme beneficiile sociale în favoarea sa, ceea ce dă naștere și la război între indivizi. Legile servesc ca mijloc de a preveni un astfel de război dublu. Războiul dintre popoare întregi dă naștere dreptului popular, în timp ce războiul dintre membrii unei societăți dă naștere dreptului civil.

Legile trebuie să fie în concordanță nu numai cu naționalitatea poporului, cu esența guvernării, cu proprietatea fizică a țării, ci și cu proprietatea generală sau ordinea lucrurilor. uman

legile au un scop - bun, legile religiei - cel mai bun pentru oameni. Legile religiei au în vedere corectarea caracterului indivizilor individuali, legile civile interesează mai mult bunătatea morală a întregii societăţi. Sfera acestuia din urmă este binele public al oamenilor. Legile civile trebuie, de asemenea, distinse de cele politice; primii protejează proprietatea, cei din urmă libertatea. Dacă oamenii nu respectă legile, atunci aceasta deja arată corupția sa, care crește și mai mult dacă legile înseși dau naștere la acest lucru. Clima, solul, localitatea, au o influență puternică asupra manierelor, uzanțelor, legilor și libertății oamenilor. Fiecare formă de guvernare are începutul său, fundamentul său viu. Între acest început și esența guvernării este diferența că esența determină modul de existență a acesteia, începutul determină modul de acțiune al acesteia * 2). În fiecare stat există trei puteri: legislativă, judecătorească și executivă. Toate aceste trei puteri nu ar trebui să fie în aceleași mâini, ci ar trebui separate. Ceea ce oamenii nu pot face singuri, trebuie să facă prin reprezentanții lor. Montesquieu consideră că modul de guvernare din Anglia este excelent în multe privințe, deși nu poate fi ușor transferat în nicio altă societate.

§ 134.

Montesquieu, cu ajutorul învățării virtuoase și cunoașterii structurii stărilor din trecut și apoi, a încercat să găsească legile instituțiilor sociale, fundamentele existenței și acțiunii lor și influența lor asupra bunăstării oameni. El a fost primul care ne-a introdus în starea socială a Angliei, ale cărei instituții le-a explicat însă în spirit republican. În aceeași lucrare (L'esprit, des lois), în ciuda multor greșeli, a aruncat o privire fericită asupra lumii germane și istoriei feudalismului din propria sa țară. Aici, chiar mai bine decât în considerații,

L'esprit des lots. IP, 26. cap. 1. 2. 9. 12. 15.

2) La naturi: est ce qui le fait être tel, et son principe ce qui le fait agir.

8) Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence, 1734. Un eseu care a avut impact asupra transformării moderne a istoriografiei.

a indicat şi structura statală a Romei1): lauda pe care i-au dat-o Ansillon2) şi Hegel3) este mult mai corectă decât blasfemia pe care Haller* a vorbit despre această lucrare*). Dar, pe de altă parte, acest eseu nu ne prezintă încă în strict i. sensul întregului științific; găsim aici abateri și particularități de diferite feluri. Montesquieu atribuie prea multă influență legislației asupra moravurilor oamenilor. Observăm că manierele oamenilor au o influență mult mai mare asupra legilor decât invers; căci legile nu servesc decât ca expresie a moravurilor oamenilor. Morala constituie primul, esențial, cel mai interior al unui popor; legile, în schimb, sunt forma ulterioară, incidentală, care este determinată de conținut. Adam Müller a remarcat bine că lui Montesquieu (în spiritul său de drept) îi lipsește istoria dreptului viu. Nu o simplă colecție de lucrări ale legiuitorilor și alte activități din diferite timpuri și popoare creează o politică vie, ci dezvoltarea genetică a cel puțin uneia dintre unele țări cerești. Prin urmare, titlul lucrării, L'esprit de lois, este mult mai corect în franceză decât în traduceri; nu remarcăm spiritul legilor nicăieri în această lucrare. Montesquieu, mai departe, atribuie climei, localității etc., de asemenea, deja o mare influență și importanță. În acest sens, ar trebui să se acorde atenție doar diferenței din istoria Greciei în diferite perioade de timp, cu aceleași relații naturale sau

*) Лерминье (Influența secolului al XVIII-lea стр. 50) отзывается о содержанiи этого сочиненiя слѣд образомь : In de i-'cspril; unde a reînnoit istoria, a făcut cunoscută prima societate politică engleză; a dat indicații încă mai profunde despre Roma și instituțiile ei decât în primul său eseu (considerații); avea perspective admirabile asupra barbariei germanice; d a aruncat lumină asupra mai multor puncte esențiale ale feudalismului francez.

2) Въ предисловiи къ своему сочиненiю: Despre spiritul constituțiilor statului, Berlin, 1826: »Singur trota lui Maugel, face ca lucrarea să fie de neegalat și poate de neatins în ceea ce privește plenitudinea gândurilor, precum și multiplicitatea gândurilor de geniu, de exprimare și mai ales din cauza medierii abile a ideilor și a unei direcții Bhdosopbie între toate extremele.. . Poate că nu există nicio carte care, datorită varietății mari de subiecte tratate în ea, să dea mai mult stimul și de gândit”.

3) filozofia stiucii стр. 7.

*) llandbuch der Staatskunde, 6; Restaurare, 1st 53.

circumstanțe. În fine, doctrina lui Montesquieu despre împărțirea partidelor: legislativă, judecătorească și executivă, poate fi foarte periculoasă dacă prin aceasta se înțelege o diviziune necondiționată, anatomică, dar anorganică. Nici guvernul Angliei nu împarte puterile regelui, camerele superioare și inferioare, în conformitate cu cele trei autorități de mai sus.

§ 135.

Apropo de Montesquieu, trebuie să amintim și trei italieni celebri în literatura politică, legați de el în ideile lor politice: Vico (predecesorul său), Filangeri (succesorul său) și Beccaria (contemporanul său).

Vico (I. B. Vico)1), pe lângă învăţătura extinsă şi învăţământul clasic, avea şi o imaginaţie bogată. El a fost primul care s-a angajat în începuturile roiuri pentru filosofia istoriei, unde a încercat să explice cursul dezvoltării vieții oamenilor și al formării statelor, precum și să prezică soarta viitoare a omenirii. În general, viziunea lui Vico asupra istoriei este mistică. În ciuda acestui fapt, mai târziu, chiar și oameni de știință de primă clasă, precum Wolf și Niebuhr, l-au urmat în multe feluri.

În lucrarea sa principală; principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni2), Vico distinge trei perioade în dezvoltarea vieții fiecărui popor. La începutul lumii, omul este o ființă slabă, singuratică; se întoarce spre cer și crede în providența sau providența divină. Această idee caracterizează prima perioadă, Epoca Divină. În această perioadă, oamenii sunt în comuniune directă cu Dumnezeu; aici domnește teocrația. Dar încetul cu încetul, nu numai copiii lor se adună în jurul celor puternici și puternici, ci și a celor slabi și înfricoșați în general, care, acționând sub protecția lor, devin sclavi, slujitori, famuli, familia lor. Așa se ridică prima societate a bărbaților – familia.

') Genul. 1660 f 1744. Despre el, vezi: Raunier p. 96. Prnmѣch. I.er-minier, introducere, cii. HS. Gôschel zerstraute Blatter. PI. 1. p. 320. Buss cxxxy.

7 Începuturile unei noi științe despre natura comună a popoarelor. 1725, Napoli, 30, 44. În germană revizuită de Weber și Wetzler, 1826; in franceza Michele-F. tìichelet, principe" de la philosophie de l'histoire. Paris, 1827,

Aceasta este a doua perioadă în dezvoltarea vieții oamenilor – epoca eroică. unde aleșii formează neapărat o aristocrație. Dar aristocrația curând, când puterea celui mai puternic este abuzată, se transformă în

despotism. În inimile oamenilor slabi se trezește un sentiment de demnitate și libertate , apare democrația; aceasta este a treia vârstă – umană. Dar chiar și în democrații, dezacordurile și războaiele se nasc încetul cu încetul, ducând la anarhie. Providența eliberează oamenii de o asemenea nenorocire prin hotărârea suveranului. Prin urmare, într-o monarhie, așa cum în guvernare seamănă cel mai mult cu natura Omului, ordinea este restaurată și drepturile tuturor sunt protejate în mod corespunzător. Aceste trei perioade, Dar conform învățăturilor lui Vico, sunt din nou Repetitive, iar un astfel de ciclu are loc Continuu. Așa că consideră iarăși perioada creștinismului, perioada capului lui Dumnezeu etc. În cele din urmă, Vico prezice cu fermă încredere că statele Europei, crescând din ce în ce mai mult spiritual, vor realiza în sfârșit, sub influența creștinismului, unitatea pe care o vom realiza. observare în uniunile antice: etoliene și ahee.

Este clar că în această descriere a dezvoltării vieții oamenilor, Vico a numit și a însemnat doar istoria actuală a Romei. Prin urmare, împărțirea sa în trei secole, care are semnificație numai pentru Roma, nu poate fi aplicată istoriei universale. Nu se atinge deloc de istoria lumii noi; se pare că odată cu perioada Evului Mediu, cartea naturii și istoriei, după cum spune Lerminier,1) se termină pentru el.

Lucrarea lui Vico principi di una scienza nuova este precedată de următoarele două: 1) I. Bapt. Vici de universi juris uno principio et fine uno liber unus, ad amplissimum Franciscuin Venturam a regiis consiliis et cri-minum quiieatorem alterum 1 part 4 vol. pages. 2) I. B- Vici liber alter, de constantia Jurisprudenlis1 2) (1721). 1 h. 4 v. 260 pagini. În aceste lucrări sunt enunțate și principalele prevederi ale filozofiei dreptului.

Vico, urmându-l pe Grotius, începe cu afirmația că o persoană din natură are o tendință spre sociabilitate: Hominem

1) Introducere Generale à fiștoire du droit. Paris, 1844, cap. III. pp. 213 și 214.

2) Ambele disertații sunt acum foarte rare.

esse natura socialem (lib. 1. § 45).' Începutul principal al lui Vico este următorul: Veruni est ornnis juris nnturalis principium (1.55)! Mai departe Jurisprudenlia et moralis Christianae principium et finis idem (1.56). În abordarea conceptului de adevăr (Justifica), Vico îl urmează în cea mai mare parte pe Aristotel (Etbicor. lib. V); în împărțirea caracterului – lui Grotius. În detalii ale sistemului, Vico are în mod constant în minte istoria dreptului roman. După ce a studiat sistemele lui Grotius, Selden, Pufendorf și Bodin, Vico nu este de acord cu ele prin faptul că au bazat legea naturală mai mult pe rațiunea umană decât pe voința Providenței divine. Vico, ca jurist și teolog în același timp, derivă dreptul din religie; pentru el ca și pentru Roma antică, Jurisprudentia est reruni humanotrum et divinarum scientia. După Vico sunt cunoscuți Genovesi (Genovesi) și Gennaro

(Gennaro), un contemporan al lui Filangeri, care a scris: Respublica juris consultorum.

§ 136.

Filangieri (G. Filangieri)1), în lucrarea sa - Scienza della legislatione * 2), care ne amintește foarte mult de L'esprit des lois, a prezentat o teorie a legislației, care, în opinia autorului, avea scopul a transformării necesare a relaţiilor sociale de atunci (1785 - 1788). Urmându-l pe Montesquieu, dar cu mult în urma profesorului său în învățare și analiză strictă, Filangeri este mai mult un filantrop nobil decât un politician profund. Filangeri însuși spune următoarele despre întreprinderea sa: „Legislația romană și feudală din Evul Mediu nu mai este suficientă pentru Europa, cu dezvoltarea rapidă a statelor sale; necesită transformare. Montesquieu însemna mai mult prezent și trecut; dar vreau să prezint ceea ce ar trebui să fie și pentru a prezenta mai întâi principiile generale, apoi să afirm cum se schimbă locul, timpul, naționalitatea, clima, solul, religia etc. Lucrarea mea, spune Filangieri în continuare, ar trebui să cuprindă toate subiectele de legislație în următoarea ordine: Principii generale ale științei legislației (cartea 1), legi politice și economice (cartea a II-a), legi penale.

--4.· - -

4) Tija. 1752 f 1788 la vârsta de 36 de ani. Despre el, vezi: Pyashpeg pp. 95-96; Weilzelv. p.s. 1. p. 248-255; Buse pp. CXXXXV-CXLI, Lerminier, Introducere, cap.' 15.

2) VIII v»l. Pui de somn. 1780,8.

nye (Rh. III), educație, educație publică și obiceiuri (cartea IV)j religie (cartea V), proprietate, autoritate paternă și relații domestice1). Principiul de bază al societății umane și scopul principal al oricărei legislații este, potrivit Filangeri, autoconservarea și liniștea (conservazione e tranquillità). Omul a fost creat pentru viața socială; acest lucru este dovedit de natura sa rațională, limbajul, diferența de nevoi și abilități umane, prietenie și multe alte virtuți, care au sens și semnificație doar în viața publică; Filangeri respinge opinia celor care consideră că starea naturală a unei ființe umane este o stare sălbatică și singuratică. Starea de natură pentru Filangeri este o stare de egalitate și independență, de la care oamenii refuză doar din necesitate. Dar cum într-o astfel de stare avantajul rămâne întotdeauna de partea celui mai puternic, atunci în curând oamenii simt nevoia de statute pentru constituirea puterii sociale, care determină cu precizie drepturile și obligațiile atât ale indivizilor, cât și ale întregii societăți. În ceea ce privește legile din societate, ele, conform învățăturilor lui Filangeri, trebuie să fie pretutindeni de acord cu principiile de bază ale moralității. Dreptul natural în această privință conține normele neschimbate ale justiției; este o sursă inepuizabilă pentru toată legislaţia. Legile universale ale moralei sunt cuprinse în revelația divină. Dacă mai vedem și câteva

trăsături ale umanității în legislația timpului prezent? atunci aceasta trebuie pusă pe seama influenței binefăcătoare a religiei, care a alungat sclavia și a stabilit libertatea în rândul oamenilor. În doctrina structurii statului, Filangeri îl urmează pe Montesquieu.

Nu poate fi trecut cu vederea faptul că Filangeri îi lipsea o cunoaștere temeinică a istoriei și a filozofiei* 2).

§ 137.

Lucrarea lui Beccaria3)—Dei delitti e delle pene4) a depus primul

') Partea a V-a a cărții este neterminată.

2) Filangieri n'a vu le fond ni de l'histoire, ni de la nature humaine. Lerminier, histoire du droit, 217. Vezi și Benjamin Constant în Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri. În 1822, Benjament Constant a pregătit o nouă ediție a traducerii franceze a operelor lui Filangeri cu comentarii (6. 7. 8).

8) Tijă. 1735 și 1793. Pentru el, vezi Lerminier, Introducere cap. XV.

a) 1764. Napoli. 8.

Apa la transformarea legislatiei penale moderne. Ideile lui Beccaria, exprimate de el în spiritul cel mai uman, au fost dezvoltate în continuare de Voltaire. Voltaire1) este de obicei exclus din istoria științei noastre. Și într-adevăr, remarcile satirice ale lui Voltaire asupra sistemelor lui Grotius și Pufendorf (V Dictionnaire philosophique du Droit) arată clar că el nici măcar nu bănuia posibilitatea existenței unei științe fundamentale a dreptului. Totuși, nu trebuie uitat că a scris un comentariu critic la Montesquieu Esprit de lois și că el, apărând Calas și opiniile lui Beccaria, a avut o mare influență asupra reformei legislației penale.

În edițiile lucrărilor sale, trei părți sunt numite: politique et législation* 2). Mai puțin semnificative sunt Dictionnaire philosophique și Essai sur les moeurs des nations, care trebuie folosite cu mare grijă.

§ 138.

Dar niciunul dintre sistemele politice ale secolului al XVIII-lea nu a avut o influență atât de puternică, decisivă asupra vieții sociale a Franței, precum doctrina lui Rousseau despre contractul social (du contrat social). Rousseau 3), care își datorează educația aproape numai lui însuși, în eseul său Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes (1754), își dezvoltă ideea de bază și preferată despre starea naturală a omului ca o stare de sine.fericit. Într-o altă lucrare — du contrat social ou principes du droit politique (1762) — Rousseau conturează ultimele fundamente ale statului și ale

dreptului. Ideea principală aici este că legea existentă are o obligație

*) Genul. 1694 f 1778. Cf. Schlosser Geschichte des 18 Jahrh. I. p. 477. II p. 444. Lerminicr, Influence, p. 53-65 Buss, p. CHI-CVIP.

2) În ediția sa elegantă, Oeuvres de Voltaire par Baudouin frères, 1827. Sunt 38, 39, 40 de părți.

3) Tija. 1712 f 1778. Pentru el vezi Krug, philos. Worterbuch cap. 3. p. 437. Heerens kleine Scbnften, cap. I. Über die Einstehung und den Einfluss der politisehen Theorien Raumer p. 80. Schlosser cap. II. p. 474-507. Weitzell p. 241 și d. Buss p. CXVI și d. Lerminier, phi-lóSqphie du droit, or. IL p. 219 și e. Influență, p. 81. etc.Deosebit de importantă este cartea Honoré Thorombert: principes du droit politique mis en opposition avec le contrat social de JJ Rousseau. Paris, 1825. 1 vol. 8. De asemenea Charles Comte—Traité de législation, ed. II. t. 1. cap. 11. 12.

forţă obligatorie doar pentru că se bazează pe un acord încheiat între toţi membrii societăţii. Orice alt drept care nu se bazează pe un astfel de acord, Rousseau îl consideră absolut nedrept.

Fără a afirma că o stare a naturii a existat vreodată în realitate și numind toate cercetările asupra unei astfel de stări ipotetice, Rousseau găsește în ea adevărata bunăstare a omului. Rousseau pune esența stării de natură în egalitate, în timp ce esența statului existent, educat, în inegalitate. Oamenii în stare naturală sunt puternici și sănătoși, simțurile lor sunt mai ascuțite. Singura lor preocupare aici este aceea de autoconservare. Nevoile lor aici sunt încă nesemnificative. Solul lor este încă necultivat și nedivizat. Și numai odată cu dezvoltarea forțelor spirituale cresc nevoile, odată cu dezvoltarea conștiinței cresc și dorințele. Sociabilitatea este nenăscut în om prin natură. Trăiește bine în starea sa naturală și posedă tot ceea ce este necesar pentru viața lui. Oamenii, mai departe, în starea naturii nu sunt în dușmănie; aici fiecare, având nevoi mici, le poate satisface el însuși cu ușurință și, prin urmare, starea naturală este starea proprie a lumii. În starea de natură nu mai există relații morale între oameni; nu au obligații morale; aici încă nu există concepte despre bine și rău, despre virtuți și vicii. Astfel, fără locuințe, limbă și industrie, fără a fi în relații ostile și fără a intra într-o uniune socială, oamenii trăiesc constant și neschimbat. Nu există inegalitate între ei.; așa-numita inegalitate naturală, diferența dintre abilitățile mentale și organismul corporal, este o chestiune de educație, pe care în starea de natură oamenii nu o cunosc încă. Asemenea avantaje naturale ar servi doar la asuprirea celor mai slabi. Dar stăpânirea și sclavia nu există încă aici, pentru că și aici nu există dependența reciprocă pe care o presupun. Dar cum ies oamenii din această stare fericită a naturii și egalității și intră într-o stare socială dezastruoasă, într-o stare de inegalitate? Aici Rousseau indică nu necesitatea legală a unei astfel de tranziții, ci cea mai reală, actuală tranziție. Motiv pentru evitarea stării de natură

a existat o împărțire a proprietății, proprietate privată; și au uitat, spune el, că fructele sunt ale tuturor, în timp ce pământul nu aparține nimănui anume. Dar ideea de proprietate presupune și multe altele. Prima preocupare a omului este să-și mențină existența. Pământul îi asigură toate mijloacele necesare de subzistență, pe care le folosește la început instinctiv. Odată cu înmulțirea oamenilor, munca și ocupațiile acestora se înmulțesc. Diferenţa dintre sol şi climă are ■'¡ ·Ul. .

influența asupra naturii vieții lor, așa că unii sunt pescari, alții sunt vânători. Recunoașteți accidental elementul foc. Ei dezvoltă astfel percepții asupra anumitor relații – un fel de reflex. Curând biruiesc fiarele cu putere și viclenie; au un sentiment de mândrie. Odată cu începutul construcției hizh ^n dia viața este posibilitatea căsătoriei și a relațiilor parentale. În felul acesta, oamenii, apropiindu-se din ce în ce mai mult, formează în fiecare ţară un popor, ca un întreg, care nu este determinat de lege, ci de modul lor de viaţă. Ei sunt conștienți de distincțiile dintre frumusețe și merit; este conceptul de respect public și, odată cu acesta, posibilitatea unor grade diferite de respect în raport cu diferite persoane. Din aceasta rezultă vanitatea, invidia, disprețul etc. Astfel, oamenii, fiind în starea lor naturală amabili, liniștiți și plini de compasiune, devin acum duri și egoiști. Dar o asemenea stare este totuși o stare de medie între original și educat. Inegalitatea este încă la începutul ei aici. Atâta timp cât oamenii cunosc doar meșteșugurile în care fiecare se poate angaja fără a avea nevoie de ajutorul altuia, ei rămân sănătoși, amabili, liberi și fericiți. Dimpotrivă, dacă cineva are nevoie de ajutorul altuia, atunci încep inegalitatea, sclavia și sărăcia. Nu se poate face totul; unul lucrează pe pământ, celălalt pe pământ pentru hrană. Cultivarea pământului duce la împărțire, la un nou tip de posesie, diferit de cel natural; cu aceasta sunt primele reguli sau precepte de drept. Oamenii prin muncă se străduiesc să dobândească; dar unul muncește mai mult. celălalt mai puțin, unul câștigă mult, celălalt aproape nimic. De aici provine inegalitatea reală. După împărţirea pământului, cei care nu au primit nimic şi care nu mai găsesc nimic, devin sclavii lui H.irf tâlharilor^. Astfel, există două partide opuse ale bogaților și săracilor. Din ciocnirea acestor părți

sunt revolte si $rid. Desigur, cei mai bogați sunt cei care suferă de tulburare și, prin urmare, au grijă de instituțiile care ar trebui să le fie la fel de utile pe cât le este dăunătoare legea naturală. Ei fac o propunere ca puterile lor, pe care le întorc unul împotriva celuilalt, să fie transferate unei singure persoane-șef, care ar păzi și proteja în mod egal pe toți membrii societății. Odată cu acceptarea unei astfel de oferte, se naște societatea. Înființarea unei astfel de societăți este în mod necesar urmată de toate celelalte. Dar regula astfel stabilită nu este nelimitată și necondiționată, căci nu se poate

renunța la libertate în același mod în care se renunță la proprietatea postului; libertatea aparține esenței omului și este supusă acordului.

Fiecare om are un drept înnăscut, o libertate nelimitată, care nu-i poate fi luată cu forța. Dar dacă oamenii, în interesul autoconservării lor, consideră că este necesar să-și restrângă libertatea înnăscută nelimitată, atunci o astfel de restricție va fi corectă numai atunci când se bazează pe consimțământul general al tuturor * 2). Prin urmare, este necesar să se încheie un tratat (Contrat social), care are ca scop protejarea persoanei și a bunurilor persoanelor fizice. În virtutea unui astfel de contract, fiecare individ renunță la voința sa individuală și la dreptul său nelimitat la libertate și se supune unei voințe cu totul generale (volonté générale) bazată pe un acord general (volonté de tous). O astfel de uniune a oamenilor, sau voința comună a tuturor, formează o persoană morală sau un corp politic - republica sau Corps politique - care, în sens pasiv, se numește stat, în sens activ, în măsura în care este activ, comandant, un suveran; în raport cu alte sindicate similare – puterea. Membrii uniunii, ca elemente care formează o voință comună, se numesc cetățeni, ca persoane fizice, subordonate autorității publice, se numesc supuși. Suveranul are puterea supremă (la souveraineté). Comenzile lui la imagine

*) Contract social. Cartea 1. cap. 1–5-

2) Ibid. Cartea 1. cap. 5- 6. И притомъ такое согласіе должно быть единодушнымъ, cap. 5. în. f. Legea pluralității sufragiilor este ea însăși o instituție de convenție și presupune cel puțin o dată unanimitate.

dar dreptul la unire. Puterea supremă este absolută și, prin urmare, voința fiecărui individ trebuie să i se supună întotdeauna. Este inalienabil și indivizibil. Numai încheierea unui astfel de contract social sunt ideile de justiție și morală, pentru că numai din această cauză se poate vorbi despre obligații. Dar, deși indivizii sunt supuși autorității publice, au și propriile lor drepturi. Puterea suveranului nu poate depăși niciodată limitele acordului comun. Prin uniunea civilă, corpul poetic învață ființa și viața, prin legislație, mișcare și constanță. Legile trebuie să conțină norme universale. Cel mai înalt obiectiv al legislației este libertatea și egalitatea. Legile sunt de patru feluri: politice, care privesc statul însuşi; civile, care determină drepturile indivizilor între ei sau în raport cu întregul stat; în sfârşit legile şi obiceiurile penale; pe acesta din urmă, în special, Rousseau îl consideră sacru. Nu ar trebui să se întrebe, spune Rousseau, cine ar trebui să legifereze? căci ele izvorăsc din voința comună a tuturor; tot despre asta: pot legile să fie nedrepte împotriva lor sa-magb? Pentru ca legile să se execute, în stat există o putere executivă. Această parte este guvernul (Le gouvernement), fie că aparține coroanei, fie președintelui, fie colegiului. Toate îndatoririle din stat, fără a exclude demnitatea regală, nu pot avea întotdeauna aceleași farmece. Formele de guvernare sunt fie simple: monarhice și democratice, fie mixte. Fiecare dintre ele are avantajele și dezavantajele sale; niciunul dintre ei nu poate fi numit

necondiționat cel mai bun; dimpotrivă, aici totul depinde de poziția și gradul de educație al oamenilor înșiși. Ca nu cumva guvernul să-şi însuşească puterea supremă, din când în când trebuie să se înfiinţeze adunări populare, în continuarea cărora guvernul să nu aibă nicio putere. Ceea ce este nevoie aici este doar suveranitatea națiunilor, și nu unitatea lor.

În plus, Rousseau presupune că anumite instituții ale statului sunt necesare, ca de exemplu. tribunat, cenzură și chiar dictatură. Trebuie remarcat aici că Rousseau în general, în dezvoltarea principiilor sale, a avut în mod constant în minte Republica Romană.

În sfârșit, în ultimul capitol al operei sale, du contrat social, Rousseau vorbește despre religie. Potrivit lui Rousseau, trebuie să distingem între relee

genul de om din religia cetăţeanului. Prima este internă, este învățătura pură și simplă a Evangheliei; a doua nu este altceva decât o religie nativă, ci religia unor oameni, unde dreptul divin este civil în același timp. Fără îndoială, spune Rousseau, că creștinismul evanghelic stă deasupra tuturor celorlalte religii: este sacru, sublim și adevărat; oamenii de aici, ca niște copii ai unui singur Dumnezeu, se consideră frați. Dar această religie nu leagă inimile cetățenilor de stat, nu duce la sociabilitate; societatea adevăraților creștini nu are patrie pe pământ; creştinul este cel mai preocupat de împărăţia cerurilor. — Aşa este învăţătura lui Rousseau.

§ 139.

Starea naturii, pe care Rousseau o pictează în culori atât de atractive, este în realitate atât de insuficientă și de nedreaptă, încât oamenii din propria lor voință trebuie să fugă de ea și să intre într-o uniune civilă. Starea naturii, așa cum a descris-o Rousseau, nu este altceva decât un vis!

Rousseau pune ideea de libertate la temelia dreptului. Dar libertatea în Rousseau este producție pură. Puterea supremă în stat (souveraineté) este arbitrariul poporului * 2), care în orice moment poate distruge dreptul existent. Astfel, composition du contrat social a lui Rousseau! conține cheia misterelor Revoluției Franceze! Neacceptand nicio lege morală care ar trebui să guverneze voința oamenilor, Rousseau este apărătorul libertății nestăpânite. În timp ce predica libertate și egalitate nelimitate, el a fost un apărător al democrației absolute. Egalitatea lui Rousseau este egalitatea materială, externă, care constă în distribuirea egală a bogăției și puterii între

1) Cp Gõschel—Zerstreute Blăller, Ш, 1. стр. 318.

2) Справедливо замѣчаетъ Royer-Col'ard (Avizul din 4 octombrie 1831): este doar suveranitatea forței și cea mai absolută formă a puterii absolute. Înaintea acestei suveranități fără reguli și fără limite, fără îndatoriri și fără conștiință, nu există nici constituție,

nici legi, nici bine, nici rău, nici trecut, nici viitor. Voința zilei o retrage pe cea a zilei înainte fără a o angaja pe cea a zilei următoare. Pretențiile celei mai capricioase, cele mai extravagante tiranie nu merg atât de departe, pentru că nu sunt atât de eliberate de orice responsabilitate.

toti concetatenii. Contractul social îl consideră pe nedrept pe Rousseau elementul originar, educativ, al vieții de stat; căci, ca fapt istoric, nu poate fi dovedită, ca act juridic servind drept garanție împotriva abuzului de putere domnească, nu își atinge scopul. Un contract în general nu poate fi izvorul inițial de drept, căci valabilitatea unui contract presupune deja Drept; legea trebuie deci să preceadă legământul etern. În cele din urmă, în ceea ce privește religia, Rousseau confundă o interpretare unilaterală și falsă a creștinismului cu esența lui Onago. Nu vedeți adevărata diferență dintre creștinism și păgânism. Dacă creștinismul se întemeiază pe iubire, pe care o răspândește din ce în ce mai mult din partea ei, cum se poate presupune că nu duce la viața comunitară?

§ 140.

Asemenea idei au cufundat Franța în poziția dezastruoasă în care se afla la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Revoluția Franceză a fost atunci un curs sângeros de încercări de a duce la îndeplinire aceste & fapte! - este incontestabil că opiniile și principiile filozofice, trecând într-o convingere comună, au trăit întotdeauna cu temelii pentru drept și stat; dar nu erau teorii științifice, ci decurgeau aproape întotdeauna din modul de gândire național sau din convingerile religioase ale popoarelor. Influența lor asupra transformării relațiilor civile a avut loc nu brusc, ci treptat. Așa că până și creștinismul, numai în decurs de trei secole, a reușit să reformeze legislația Romei. Și numai în istoria modernă observăm o influență atât de puternică și rapidă a ideilor asupra transformării vieții sociale a popoarelor, care a dat naștere mereu la războaie care au zguduit întreaga Europă1). Abia trecuseră 20 de ani de la moartea lui Voltaire și Rousseau, când învățătura lor, trecând la credința populară și dobândind putere politică, a intrat într-o luptă cu dreptul istoric. Această tendință distructivă s-a răspândit din Franța în toată Europa de Vest. Și doar puțini au îndrăznit să apere ordinea existentă a lucrurilor și să respingă principiile francezilor

Vezi Heeren-Kleine Schriiten. Partea 1. I. Mailer: Histoire des doctrines morales et politiques de Iroit derniers siècles. Paris et Geneve, 1836 și IBS?, vol. 8. Weitzel—Geschichte der Staatswissenschaften. 4. I. pp. 272 și partea Il pp. 3-269. Buse Gesch. der Staatswesenschaft pp. CCXC etc.

revoluția ta. Acești bărbați aparțin: englezului Edmund Burke (E. Wiske) și prietenului său Pitt (Piti); În Germania: Brandess (Brandes), Regberg (Rehberg), Genz (Genz), Moser (Mõser) și Joanne Müller (J. Muller). Edmund Burke1) a fost primul care, cu privirea lui pătrunzătoare, a evaluat în mod adecvat Revoluția Franceză și prin aceasta i-a forțat pe mulți să se îndrepte spre prudență. Aici nu putem decât să comunicăm principalele sute de gânduri * 2). Conducerea oamenilor, spune Burke, este posibilă numai prin înțelepciune și virtute. Știința construirii, refacerii și îmbunătățirii societății, ca orice altă știință experimentală, nu poate fi studiată a priori; trebuie învățat din experiență și, mai mult, pe termen lung. Înclinația spre conservare și capacitatea de îmbunătățire sunt cele două elemente care pot face un mare om de stat. Nimeni nu ar trebui să înceapă transformarea statului ruinându-l; dimpotrivă, fiecare cetățean ar trebui să privească defectele statului său ca pe rănile tatălui său. Pentru cel mai mic drept al celei mai sărace clase de oameni din stat, aș merge, spune Burke, împotriva oricărei arbitrari, chiar și a celor mai puternici; dar dacă acest popor ar transforma libertatea în insolență și răutate și, în loc să fie ferit de arbitrar, ar dori să renunțe la toate legile, moralitatea și virtutea, atunci mi-aș uni mâna la câțiva, pentru a arăta ce superioritate poate. au cei care apără o faptă bună asupra celor nestăpâniți și fără valoare. Un stat căruia îi lipsesc mijloacele de a se schimba este, de asemenea, lipsit de mijloacele de a menține vechea ordine. Cu toate acestea, simt o repulsie irezistibilă să-mi ofer mâna pentru a călca în picioare ordinea existentă a instituțiilor statului, indiferent ce teorie mă îndeamnă să o fac. Cea mai groaznică nenorocire care se poate întâmpla pe orice popor este ateismul. Dar dacă scânteia religiei încă mocnește, atunci ar trebui să încerci să o arunci în aer până la haina de blană; ea întărește alianța binelui împotriva sclavilor întunericului, care doresc să distrugă tot ceea ce Dumnezeu a creat în frumusețe și ordine.

1) Tijă. 1730 f 1797.

2) Reflecţii asupra Revoluţiei din Franţa.

§ 141.

Astfel, direcția empirică nu putea aduce rezultate satisfăcătoare în raport cu fundamentele esențiale ale dreptului. Pentru empirism, ca sicriu al științei, nu există începuturi de cunoaștere cu caracter de universalitate, fidelitatea necesară^# și obiectivă. Prin urmare, materialismul, ca o dezvoltare ulterioară a empirismului, este produsul cel mai gol al speculației. Cele mai înalte idei ale vieții - despre conducerea divină a lumii, nemurirea, virtutea - pentru el sunt doar vise, un joc al imaginației; mintea este doar cea mai înaltă potenţialitate a materiei. Un astfel de sistem, dacă materialismul merită un astfel de nume, se află așadar în cea mai acută contradicție cu legile spiritului și naturii. Căci este de netăgăduit că o mişcare nesfârşită este caracteristică spiritului, în timp ce viaţa organică

materială ajunge aici deja la cea mai înaltă educaţie şi trece prin toate gradele posibile de dezvoltare a fiinţei sale. Și numai o viziune unilaterală a vieții naturii poate pierde din vedere Creatorul creației și nu poate recunoaște spiritul care există mereu în ordinea eternă a lumii.

CAPITOLUL III.

ISTORIA LEGII ABSTRACT-NATURALE A RATIONALISTILOR GERMANI DIN TIEMEA NANTES* 1).

§ 142.

În Germania, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, observăm o revoluție în lumea mentală, care a dat o nouă fundație întregului domeniu al cunoașterii umane și mai ales filozofiei dreptului; se pune o astfel de bază

*) См.: <tahl, Philosophy of Jes Right conform concepției istorice. ч. 1.Heidelberg. 1830. str 47 si dr. Michelet Istoria Nysieme d-т Filosofia în Germania vo.i Kant la Hegel 2. ч. Berlin 1837 şi 1833. Lerrainier, Introducere cl>. 16 și д. filozofie ai dreptate. Livrea IV.ch. 8 и 9. Filosofia dreptului iii iheen principalele trăsături ale lui H. Bauer

1 4. 1846, str. 87 și д. Periodo de filozofie juridică a lui Rossbach. Regensburg 1842 g. str. 157 și д. Filosofia juridică ca știință naturală a dreptului de Warnkonig. 1839. str. 127 și D. cameră. str. 117 și д.

a fost un nou raționalism filozofic. Această răsturnare teoretică din Germania, în ceea ce privește afinitatea internă și cursul istoric al dezvoltării, coincide cu răsturnarea politică a Franței. Deducerea dreptului și egalitatea înnăscută a oamenilor în raport cu acesta din ideea de libertate este și aici problema pe care noii raționaliști încearcă să o rezolve. Prin speculații, și chiar a priori, raționaliștii au încercat să găsească principiile de bază ale dreptului și să construiască pe ele o legislație abstractă care să aibă forță egală pentru toate popoarele și timpurile. Noile sisteme raționaliste (ale filozofilor germani), care s-au succedat pe rând1), sunt la început subiectiv-ideal; legea naturală a lui Kant, Fichte și întreaga școală kantiană poartă caracterul idealismului subiectiv. Schelling, în continuare, spiritualizează lumea obiectivă sau obiectivă și recunoaște tot ceea ce există ca gândire rațională; prin urmare, sistemul lui Schelling are caracterul idealismului obiectiv. În cele din urmă, ambele moduri de a vedea sunt combinate în filosofia rațională absolută a lui Hegel, unde începuturile tuturor științelor și ale tuturor ființelor, atât în lumea fizică, cât și în cea morală, sunt derivate din analiza gândirii.

Am observat deja mai sus că doctrina dreptului raționaliștilor germani este strâns legată >de doctrina lor filozofică în general; de ce,

pentru o înțelegere deplină a primei, trebuie neapărat să expunem și fundamentele principale ale filozofiei lor în general.

sistemul lui Kant* 2).

§ 143.

Bazele filozofiei critice a lui Kant, numite de el critice pentru că se angajează în analiza și critica abilităților cognitive, de la soția sa în următoarele lucrări: Kritik der reinen Vernunft (critica rațiunii pure) 3), Kritik der Pwktischen Vermini (critica). a rațiunii practice) 4) și Kritik der ürtheilskraft (Critica judecății)*). Pentru prima dată

!) Stahl p. 170 şi 171, şi Edgar Qulnet în Revue des deux mondes 1833 t. V*. p. 12. (de GAI emagne et de là révolution).

2) Genul Kant. în Konigsberg în 1724 minte. 1804

3) Riga 1781.

*) Riga 1788.

δ Berlin. 1790.

privește critic abilitățile pozitive și arată subiectul și limitele cunoașterii; în al doilea, Kant trece pe domeniul practic și în el încearcă. a restabili forța legislativă a rațiunii, care decretează legi pentru activitatea voinței, independent de experiență (a priori); în sfârşit, în a treia, încearcă să ne prezinte o posibilă reconciliere a necondiţionatului, teoretic, preexperimental cu fenomenele convenţionale, practice sau care fac obiectul cunoaşterii experimentale. Omul, în sistemul lui Kant, este considerat abstract, doar ca o ființă rațională; manifestarea ei în lumea experimentală rămâne aici fără atenție, deoarece nicio cunoaștere empirică, conform învățăturii lui Kant, nu poate avea pretenție de acuratețe filozofică. Gropile naturii ființelor raționale sunt prezentate aici într-un mod pur speculativ; de ce fiyusofia lui Kant are caracterul de idealism transcendental (superexperimentat) și, în același timp, critic.

§ 144.

Principala întrebare a oricărei cercetări fitosofice a fost de mult următoarea: Cum este posibil și accesibil spiritului uman să cunoască lumea în general? Cum se poate armoniza principiul subiectiv (spiritul) cu principiul obiectiv (lumea)? — pentru că mintea care cunoaște și lumea obiectivă, reală, în ființa lor interioară, diferă unele de altele și, prin urmare, intrarea, ca să spunem așa, a corporalul în spiritual pare imposibil? sarcinile, adică la reconcilierea conștientă a minții, au fost primele începute de Descartes și Bacon, dar, străduindu-se pentru același scop, ele satisfac diverse paralaxe: ceea ce el considerase adevărat până atunci. pentru Descartes, direct adevărată era ființa spirituală, revelându-se în conștiință, care ar fi

fost pusă de el ca bază a tuturor cunoașterii: „rogito ergo suin *. Bacon, în rezolvarea acestei probleme, urmează o metodă abstractă; el nu acționează. din gândire, ca Decatur, dar din ființă. Pentru a obține adevărata cunoaștere a lucrurilor, trebuie să ne ghidăm doar de experiență, plecând de la ceea ce vedem și simțim; pentru ca, totuși, de la particular la general, ar trebui să fie ghidat în principal de așa-numita inducție. Ambele aceste umbre

dezvoltându-se din ce în ce mai mult, au ajuns în sfârșit la extreme. Direcția dată filozofiei de Descartes a fost continuată de Malebranche, Spinoza, Leibniz și Wolff, dintre care niciunul, de altfel, nu a depășit gândirea de bază a lui Descartes. Direcția dată filozofiei de către Bacon a fost dezvoltată în special de Locke, primul și principal adeptul lui Bakov. Locke a asemănat sufletul cu o tablă goală (tabula rasa-), pe care ideile și ideile sunt desenate doar prin impresii senzoriale. Ideile noastre sunt adevărate numai atunci când se nasc nu ca urmare a propriei noastre activități spirituale, ci ca urmare a impresiilor senzoriale produse asupra noastră de obiectele lumii exterioare.Pentru a înțelege adevărul în lucruri, gândirea trebuie să-și păstreze impresiile. pur, fără nicio adăugare sau modificare. Din această ultimă învăţătură s-au dezvoltat ulterior învăţătura materialiştilor francezi şi scepticismul lui Hume.

Hume a susținut că forțele pe care le considerăm drept cauze ascunse ale acțiunilor sunt doar reprezentări ale imaginației noastre; ele indică de fapt doar faptul că nu cunoaştem însăşi sursa fenomenelor. Cauza, efectul și forța sunt reprezentări care nu au valoare obiectivă, căci experiența ne prezintă doar elemente simple, sesizate de memorie în ordine succesivă; legătura lor, așadar, conform acțiunii memoriei noastre, este doar produsul unuia dintre obiceiurile noastre, doar atașamentul tău subiectiv față de fenomenele în sine, fără nicio semnificație obiectivă. Prin urmare, nu știm nimic despre legile universale și necesare pe care se bazează legătura dintre lucruri și cursul evenimentelor lumii; prin urmare, toate concluziile, calculele și așteptările noastre se bazează pe presupuneri care nu au o bază solidă. Analogia, în raport cu fenomenele cunoscute repetate frecvent, ne oferă doar un grad mai mare sau mai mic de probabilitate, dar nu poate fi vorba aici de acuratețe sau de certitudine indubitabilă. Și dacă este astfel încât între obiectele lumii experimentale adevărata lor legătură nu poate fi înțeleasă, cu atât mai puțin între ele și baza lor suprasensibilă, astfel încât pe baza primelor nu se poate trage concluzii despre cea din urmă. Astfel, niciunul dintre aceste sisteme nu a putut reconcilia opoziția dintre gândire și ființă. Dacă adepţii lui Descartes nu aveau suficiente temeiuri pentru trecerea de la gândire la

obiecte de viziune filozofică, apoi în empirismul lui Locke, fără niciun fundament, se afirmă trecerea impresiilor exterioare în

principiul gândirii. Scepticismul, în cele din urmă, a zdruncinat brusc toate bazele filozofiei. A infirma aceste sisteme filozofice și a evidenția limitele reale și subiectul semnificației filosofice a fost scopul principal al filosofiei critice a lui Kant.

§ I5.

Cunoaștem obiecte cu ajutorul anumitor forme și concepte, care sunt în noi înșine / și nu sunt trase de noi din experiență, de exemplu. relația dintre cauză și efect. Nu ne-ar trece niciodată prin cap să căutăm cauzele oricărui fenomen, dacă noi înșine nu conținem ceva dat, de ce credem că toate fenomenele trebuie să aibă o cauză. Dacă acest concept nu s-ar afla deja în omul însuși, atunci el ar considera cauza și efectul ca fenomene separate. Aceste forme înnăscute sau legi ale gândirii, luate împreună, formează ceea ce numim minte. Acum întrebarea este: putem , prin intermediul rațiunii, independent de experiență (a priori), să obținem o adevărată cunoaștere a obiectelor? Și, în plus, nu numai o astfel de cunoaștere a obiectelor, care este deja conținută în formele de gândire în sine și pe care o realizăm prin dezvoltarea sau explicarea a ceea ce se află în esența acestor forme de gândire, astfel încât, de exemplu, fiecare acțiunea este precedată de o cauză cunoscută, care este deja cuprinsă în conceptul de cauză și efect (în așa-numitele judecăți analitice); dar și o astfel de cunoaștere a obiectelor, care se află în afara acestor forme de gândire, ca de exemplu. Zeități, nemurirea sufletului etc. (în așa-numitele judecăți sintetice)1)? Astfel, întrebarea principală a criticului

d) Kant numeşte judecăţile analitice EHăuterungs-Urtheile, iar judecăţile sintetice Erweiterun^s-Urtheile. Crit. d. η V. Einl. pp. 8-11-Aici Kant, descriind diferența dintre judecățile analitice și cele sintetice, dă următorul exemplu: când spunem „toate lucrurile sunt extinse*, atunci aici predicatul” extins* decurge din însuși conceptul de subiect, despre corpul. Aici, așadar, despărțim conceptul doar pentru clarificare, dar nu adăugăm la el nimic altceva care se află în afara lui (judecăți analitice). Dimpotrivă, când spunem: „toate corpurile sunt grele”, atunci aici predicatul nu decurge din subiect, ci i se aplică din exterior (judecăți sintetice). Dar un astfel de exemplu a fost foarte, din nefericire, ales de Kant; pentru că în-

Filosofia o livrează Kant pentru a arăta dacă judecățile sintetice sunt posibile a priori? Sau, mai mult, este posibilă unitatea între universalitatea și necesitatea gândirii și particularitatea experienței noi? Pentru a rezolva această problemă, Kant examinează sistematic ordinea organizării abilităților cognitive. Descompunând facultățile cognitive, el găsește aici trei grade: vedere, înțelegere și rațiune.

§ 146.

Ca urmare a vederii1) reprezentăm obiectele lumii sensibile, care sunt apoi aduse de minte la unitatea în conștiință prin procesul gândirii. Varietatea fenomenelor, cum ar fi culoarea, mirosul etc. constituie latura senzuală sau materială a vederii. Formele care unesc această

diversitate a materiei sunt spațiul și timpul. Considerăm toate lucrurile numai sub cele două forme originale ale facultății noastre de reprezentare, spațiu și timp; prin urmare, reprezentăm obiectele nu în existența lor actuală, ci doar așa cum ni se apar. Kant nu respinge existența reală a lucrurilor; dimpotrivă, el recunoaște realitatea lucrurilor cu atât mai mult cu cât le consideră necesare pentru excitarea ideilor în noi. Dar adevărata proprietate a lucrurilor, „lucru în sine” (Das Ding an sich), conform învățăturii lui Kant, nu poate fi înțeleasă de noi, deoarece cunoașterea ei este condiționată de formele percepției senzoriale - spațiu și timp, care sunt supus unei schimbări constante și, prin urmare, nu poate fi adevărat * 2) - Ceea ce este supus unei schimbări constante -

Conceptul de extensie, precum și gravitația se află și în concepția asupra corpului. Cu toate acestea, Kant nu putea da un singur exemplu de judecăți sintetice în sensul său, pentru că astfel de judecăți sintetice, în sensul în care Kant a înțeles, nu există.

*) Percepția este capacitatea de a comunica direct cu un obiect dat, a cărui consecință este o idee.

2) Ne înşelăm foarte mult, spune Kant, dacă ne gândim că, de exemplu, ploaia este cu adevărat ceea ce o considerăm; pentru >nicht allein diese Tropfen sind blosse Erscheinungen, sonderò, selbst ihre runde Gestalt, ja sogar der Raum, in welchem sie fallen, sind tirchie an sich selbst, sondera blosse Modicationen oder Grundlagen unserer sinnlichen Anschauung; das transcendentale Object aber bleibt uns unbekannt*. K. d. domnul V. Elem. Ih. 1. Transfer. Anst. Allg. Antnerk. Dar trebuie să observăm aici că există la fel de mult adevăr în această propoziție ca și

Ideea că fiecare moment este diferit nu poate avea nicio pretenție la o legătură rezonabilă, care este posibilă numai sub condiția unei dezvoltări logic necesare. De aici rezultă că prin intermediul acestor forme de vedere nu cunoaștem decât manifestările lucrurilor, și nu „lucrurile în sine” și, prin urmare, ele nu ar trebui aplicate obiectelor dincolo de experiență.

§ 147.

Ca o vedere, iar rațiunea, ca o altă sursă superioară de judecăți sintetice a priori, care se caracterizează deja prin autoactivitate (Spontaneilat)*), are propriile legi și forme conform cărora gândește, adică diversitatea senzorială. reprezentările conduce la unitate în conștiință. Există douăsprezece astfel de forme sau categorii ale lui Kant; Ordin:

I. Categorii de cantități:

Generalitate, singularitate și singularitate.

P. Categorii de calitate:

Realitate, negație și limitare.

Sh. Categorii de relații reciproce ale lucrurilor (Relație):

Substanță și modificare, cauză și efect și interacțiune.

și că conceptul de cauză și efect este un concept pur a priori. Conceptul de timp se bazează pe faptul că substanța conștientă de sine se opune lumii exterioare, care în dezvoltarea sa este supusă unor legi. Trecerea timpului este posibilă pentru noi doar în condiția mișcării în lumea exterioară, în spațiu, supusă unor legi. În studiile ulterioare, Kant însuși vede că formele pure ale spațiului și timpului, pentru a deveni concepte reale, au nevoie de o lume exterioară: es auch ist , dass sie vollig a priori? im Gemülhe vorgestellt werden, würden doch oline obiectiv Güjtigkeit und ohne Sinn ut)d Bedeutung sein, wenn ihr nolhwendiger Gefyrapch an den Gegenstánden der Erfahcung nicht gezeigt würde, ja ihre Vor stellung scheme de reproducere a imaginilor, euf de reproducere a imaginilor rafì bezieht, welche die Gegenstănde der Erfahrung herbei roft, ohne die sie keine Bedeutung liaben würden; und so ist es mit allen Begrifien ohne Unterschied*. K. d. domnul V. Elementlarlehre. th. II. Abth. 4., T. ÎL HauptsL 2, Abth- 2

') L d. d, v. p. 55.

DAV

IV. Categorii de figurativitate sau relația lucrurilor cu ponnavagelul nostru * abilitatea noy (MobashchaI):

Posibilitate și imposibilitate, ființă și neființă, necesitate și întâmplare.

Aceste categorii Kant le numește conceptele de bază (St mmenbe-griffe) ale rațiunii pure. Ele exprimă „toate conjugările posibile ale gândurilor (Syqtliebis) și, prin urmare, servesc ca sinteze pentru toate reprezentările cunoașterii raționale”.

În mod destul de consistent, în spiritul sistemului său, Kant încearcă mai întâi să arate că negările de bază ale rațiunii pure primesc conținut a priori, de la ele însele, independent de obiect.Dar curând Kant a văzut că asemenea categorii de rațiune, dacă există a priori , își găsesc conținutul doar în lumea experiență, în afara căreia ne prezintă doar raționamente goale fără nicio realitate?De aceea, formele merg spre muntele rațiunii, deși sunt necesare pentru cunoașterea lumii exterioare, dar pe măsură ce ele sunt aplicate numai obiectelor experienței, asta e toată cunoașterea noastră se mișcă numai în limitele experienței; de ce categoriile înțelegerii „în sine* (an und fûr sicb) nu au conținut și nu ne pot furniza cunoștințe a priori 2 3 * * * * *). După aceasta, lui Kant însuși i se pare de neînțeles — cum pot fi deduse categoriile, cum formele pure ale înțelegerii (a p'iog) din realitatea lumii exterioare9)? Pentru a reconcilia acest dezacord între categorii și lumea reală, Kant sugerează ceva între ele, pe care îl numește schema transcendentală. Deci, conceptul de triunghi, „spune

Kant, nu corespunde pe deplin cu nicio imagine a acestuia din „lumea exterioară”, pentru că nici o singură imagine a unui triunghi în realitate „nu este exhaustivă din universalul”.

1) R.d. g. V. Elementare. Th. P. abth. 1. ч. 1. principal. 2. Pleacă.

1. (Articolul 13).

3) Elementare. Partea IL Dept. 1. B. II.h principal. al 8-lea.' „Bună ziua,

că categoria pură диск la no syntótische Gcuodsatz a priori

prea lungă, și că principiile înțelegerii pure numai ale empirice

schemă, dar niciodată de uz transcendental, asupra câmpului

Dincolo de experiența posibilă, însă, se liberaliază două principii sintetice

a priori gettar кбппе·.

s) Ibid. secțiune. 1. B. II.Principal. 1.

esența conceptului de triunghi, care are semnificația tuturor triunghiurilor posibile. Prin urmare, noțiunea de triunghi își are ultima bază nu în orice reprezentare, ci într-o schemă care poate exista doar în gânduri (etc.). Dar chiar și prin ce schematism al conceptelor pure ale înțelegerii, după cum mai convinge Kant însuși1), este imposibil de dedus din așa-numitele categorii, fără ajutorul lumii experimentale (a priori), să acționeze un alt conținut de obiectele lumii obiective. Astfel, rațiunea pură, ca și viziunea, nu rezolvă problemele filozofiei.

§ 148.

După astfel de rezultate nesatisfăcătoare obținute din analiza vederii și înțelegerii, Kant se îndreaptă către cea mai înaltă facultate a spiritului uman – spre rațiune și ideile sale, a cărei expunere se ocupă de transcendent și de cealaltă dialectică. Kant folosește cuvântul rațiune (Vernunft) într-un dublu sens: în primul sens (în sens larg) el înseamnă în general puterea de gândire care conține capacitatea cognitivă inferioară și superioară și de aceea și-a numit cercetarea asupra abilităților cognitive în general. critica rațiunii pure; în al 2-lea sens (în sens restrâns) Kant înseamnă capacitatea ideilor1 2). Rațiunea (în sens restrâns), ca facultate de inferență, reduce regulile și formele activității sale la concepte abstracte de cel mai înalt fel - la idei, care sunt pentru ea aceleași ca categorii pentru înțelegere. Mintea, prin intermediul ideilor, tinde spre

necondiționarea și perfecțiunea absolută a cunoașterii, pe care mintea, învârtindu-se în limitele lumii experimentale, nu le poate realiza. Deci fiecare judecată a rațiunii, de exemplu. aurul este indecompunebil – rămâne nesatisfăcător pentru străduința sa pentru cunoașterea perfectă, până când se găsește propoziția care stă la baza unei astfel de judecati: toate elementele sau corpurile simple sunt indisolubile; aurul este un element și, prin urmare, este de necompunet. O poziție atât de superioară, încât elementele sunt indisolubile, trebuie să găsească din nou o poziție de bază mai generală etc., până când

1) Ibid. Abth. IL 11. Haupst. 2. Abschn. 2.

2) Relația dintre intelect și rațiune nu este definită exact în Kant, vezi Jakobi–Ueber das ünlernehm. des Criticismus, die Vernunft zu Ver-stande zu bringen Sammt, Werke. III. pagina 82.

să ajungem la cel mai înalt, direct – adevărul adevărat. Astfel, baza interioară a tuturor fenomenelor, pe care Kant le numește noumenul (inteligibil), inaccesibil rațiunii, constituie subiectul rațiunii, ca facultate, luptă spre cunoașterea perfectă, necondiționată1).

Ca și rațiunea, rațiunea are atâtea idei câte modalități de conjugare a judecăților sau formelor de inferență există. Există trei astfel de metode: categorică (Kategorisclie), condiționată (Hypotetisclie) și disjunctivă (Disjunctive). În aceste trei moduri, mintea caută să obțină cunoaștere perfectă, necondiționată. În mod categoric, pe baza relației logice dintre calitate și substanță (substanță și accident, subiect și predicat), mintea se străduiește să atingă perfecțiunea substanțialității absolute; în al doilea mod, pe baza relației logice a acțiunii cauzei (temeiul și efectul), mintea caută să realizeze convenția sau dependența absolută a tot ceea ce este individual în raport cu întregul; În al treilea mod, pe baza relației logice dintre părți și întreg, mintea se străduiește să atingă perfecțiunea completă a tot ceea ce este posibil mental. De aici, de fapt, mintea vine, conform acestor trei feluri de concluzii, la următoarele trei idei: 1) la ideea de suflet, ca idee de subiect absolut, 2) la idee a lumii și

3) Dumnezeu, ca ființă atotperfectă, ens realissimona, care conține toate perfecțiunile (realitățile), toată esențialitatea. Dacă aceste trei idei, care sunt doar forme sau legi ale activității noastre subiective a minții, ar putea avea o relație cu ceva esențial în realitate, sau, cu alte cuvinte, dacă, pe lângă utilizarea logico-formală în inferențe, ar putea au așa-numita utilizare materială în teorie, ar fi trăit ca fundament al adevăratei metafizici cu părțile sale: psihoștiință, cosmologie și teologie (naturală). Dar de îndată ce atribuim acestor idei adevăr obiectiv, sau ceea ce ele exprimă, reprezintă obiecte cu adevărat existente, cădem imediat în paralogisme sau i)

i) Crit. d. V. p. 323 din prima ed. Jolie. Schuize, Erlauteruigen uber Kanl's Kritik d. domnul V. Komgsberg. 1784. p. 91 ¿ X·' Pfîes, Rrrtík der Vern. Ch. P. p. 32.

neconcordanțe în concluzii. Astfel, nu este greu de observat, spun ei, că prima idee, conceptul de substanță, nu este altceva decât o formă de gândire, un act de sinteză în sine. De regulă, fiecare lucru este ra. $-gMaTryyEibt ca... „ceva definit (Suhstnhz), care are diverse calități sau proprietăți (Accidenzen), Hânp. sarea este o sub-funcție, imaginarea unei figuri cubice, determinarea gradului de duritate și greutate, etc. Yo, dacă separăm toate aceste tyyeTsgya, vom vedea, „Care aceasta distruge chiar și substanța însăși; urme substanța este doar totalitatea tuturor proprietăților obiectului, SynTSn și Xb în conștiință, „nu ceva separat de ele, Ființa-kyTSb” Însuși „Nb însuși. Totuşi, de aici mai este necesar să se pretindă odihnă, govbr^t EanT, ODIO'Y ODYETVEITSOE Creatură; care, după cum se pare, şi după Separarea lui sgb yShDentsii, Rămâne un subsTom pur, o substanţă adevărată, -3tì)4tetòa Sbstveyaya'duyaga. Căci toate calitățile nu sunt decât o specie a Ea, pe baza căreia sufletul Însuși rămâne mereu. Iată kaybeya, SovoriT KANI, Ai'we vedem subiectul adevărat, pur și premiul 11 AepOsfbdeieny* pentru noi înșine, în propria noastră știre „SoYany?! 'th A.1#' YO act rѢgo&Ѣ n e-EoNb 'a subiectului, NbѢbfiti:'Y^Ѣ Kant,1 'noi suntem mai răi decât vyyknem', 'se bazează numai pe n. pe o minte falsă Kliocheniy (^artdògismuâ). Conștiința lui Ybochyasha era accesibilă numai vii.oiz'meyopiya, edd. iblko aktsy ^ Antsgi ', deci suntem Olyitsago, subiectul simțitor, dar nu Subiectul și substanța yiyg1 a Sufletului 'deseori în sine. Acesta din urmă rămâne pentru totdeauna o constantă yashSmu Soepaigiya — nu arde niciodată pentru a fi subiectul experienței yutreyyavb, nu mai vorbi despre exterior. Recunoașterea existenței-¿Yniya duigiy „prin urmare, se bazează fie pe inferență, și, în plus, tía Ѣrklgzmѣ, fie pe auto-amăgire, pentru că aici recunoaștem ca acțiune’Flnbe ceea ce este doar mental1). În ceea ce privește al doilea. ¿Act , esența „peace, That” aici observăm Acea yayienie specială care]y®ui{ъ ModtCŸb cu forța favvy dbpust și apăra Dispozițiile, co-iiifshbynb drut prieten girbtivoyo.southern.

Kgj. <1. y. pagina 43 H id. Această argumentare a biizhai-tsiiim-ului lui Kant este un lucru bun (și ar fi justificată împotriva foii lui Wolff, care în același mod a încercat să demonstreze validitatea și su<5-sianitatea sufletului.

Ka'nt încheie contradicțiile rațiunii cu ea însăși cu antinomii (Anhiioinieen). Deci lumea poate fi atribuită cu aceeași forță limitării și nelimității; se poate spune că Lumea Constă din ceaiuri simple, simple și complexe; că în lume totul se întâmplă după legea necesităţii şi că lumea este o ființă necesară care a creat-o, sau ce yi în lume, yy! în lume nu există o asemenea ființă necesară, adică înainte de ce. lumea exista, trebuia să se creeze pe sine. Aceste contradicții apar neapărat pentru că mintea aplică foryy-! final la general și invers. Gânduri · Finit, despre m4rѣ, fără contradicție, poate aplica aici forma -infinitului-b-tsDeyi Yayleniy a lumii / nu o

putem lua drept esența ei, deci esența lumii sau a -lucrui în sine. rămâne complet inaccesibil minții. În cele din urmă, în cea de-a treia idee, ideea unei ființe omnisciente (ens i'eaGtinnnP), pe care Kant'i o voalează ca ideal al rațiunii — pentru că conține determinarea unei singure ființe, a unei personalități —, vedem și cum forma este împărțită iaaso ■ inferențe in abstracto,· Ca gândire sau concept logic de perfecțiune absolută, & Nu o persoană reală. De ce în toate dovezile existenței lui Dumnezeu: ontologice, cosmologice și teologice, personificăm doar existența realităților; otranichenimh în lume și conexiunea

Astfel, rezultatul general al criticilor este că ei înțeleg că obiectele proprii ale metafizicii sunt: Dumnezeu; lumea și spiritul, rămân inaccesibile cunoștințelor noastre, se află în afara granițelor oricărei cunoștințe filozofice. În ciuda faptului că cunoștințele noastre au caracter de universalitate, ea nu a depășit limitele lumii sensibile sau ale lumii fenomenelor , așa că nu ne mai rămâne nici cea mai mică speranță să realizăm vreodată, cu ajutorul speculațiilor, cunoașterea. a suprasensibilului.

§ 149.

După ce a arătat imposibilitatea rezolvării ideilor superioare ale metafizicii prin mijloace teoretice, Kant se îndreaptă către o altă zonă, spre zona rațiunii practice.

În critica rațiunii practice, Yant indică la om cea mai înaltă capacitate de a se convinge de realitatea suprasensibilului, inaccesibil abilităților cognitive. Pe aici-

caracterul este liberul arbitru moral. Aici Kant încearcă să purifice principiile moralității a tot ceea ce este empiric și să le construiască pur a priori. cu toate acestea, ca urmare, nu ar trebui să primim propria noastră cunoaștere, ci doar credință, pentru că libertatea noastră interioară prin ea însăși presupune doar ceea ce mintea teoretică nu ar putea înțelege. Raţiunea, după Kant, acţionează nu numai teoretic, angajată în cunoaşterea a ceea ce este, ci şi practic, determinând voinţa> în acţiuni şi prescriind legile folosirii libertăţii în raport cu acţiunea sau omisiunea. O persoană poartă în sine un sentiment de respect moral, un sentiment de rușine și pocăință, un sentiment de dreptate și încearcă să exprime aceste sentimente în acțiuni. Acest lucru este confirmat de istoria tuturor popoarelor. Prin urmare, în acțiunile umane există o singură diferență morală recunoscută de toate ființele raționale. Care este principiul conform căruia voința trebuie să acționeze, dacă vrea să acționeze moral? Rațiunea trebuie să găsească o lege care ar putea fi valabilă pentru toate ființele morale sau care ar putea fi universal obligatorie. Doar o astfel de lege universală a rațiunii poate sta la baza pentru determinarea acțiunilor noastre. Acest început, după Kant, nu poate fi un început material, ca de exemplu. iubire de sine, bunăstare subiectivă și beatitudine etc., dar trebuie să fie formală. Legea de bază a rațiunii practice pure, ca principiu formativ, sună astfel:

„acționează în așa fel încât regula specială a ghidului tău să fie o lege universală, sau acționează conform unor astfel de principii care ar putea fi începutul activității pentru îndrumarea tuturor fiinţelor raţionale) 2) *. O astfel de proprietate a libertății morale, potrivit căreia, independent de orice, în afara ei existentă, determină de la sine necondiționat legile activității sale, Kant o numește autonomie (auto-legalitate). Această lege a rațiunii practice nu este doar o bază obiectivă, ci și subiectivă pentru determinarea unei bune modalități de acțiune din punct de vedere moral. Căci unde este persoana

i) Endlich Bictrtals, spune Kant, „soli eeie reine Moralphilosophie erar'heitet werden, die vep-aller empirisch-anlropologhchen Zuthal gesăubert ist*. E'n|. zur ftechtslehre. p. 16. Grundlegung zur Metaph. der Sitten, Vorrede. 1

i) Kant numește un astfel de principiu superior al moralității imperativul* categoric (iatbeçurische. Imperativ).

secolul acţionează din iubire de sine, acolo acţiunile sale sunt goale din punct de vedere moral; scopul și motivul acțiunilor ar trebui să fie legea cea mai morală. O astfel de acțiune a unei persoane, într-o luptă internă cu sine, în armonie cu legea morală, se numește virtute. Coincidența fericirii cu virtutea este ceea ce se numește binele suprem. Dar întrucât nu putem realiza un asemenea bine suprem sau o unire completă a fericirii cu virtutea în viața prezentă, atunci este necesar să presupunem realitatea mai presus de ideile experimentale - sufletul, Dumnezeu și lumea, pe care Kant, ca cerințe ale rațiunii practice. , numește postulate. Legea morală cere perfecțiune sau sfințenie completă; dar noi, ca ființe senzoriale-rationale finite, nu putem atinge acest ideal de perfecțiune morală în niciun moment al vieții noastre pământești; de aceea, este necesar să ne asumăm un progres infinit în raport cu perfecțiunea, iar cu aceasta trebuie să acceptăm continuarea infinită a existenței personalității noastre, adică nemurirea sufletului. Dar, din moment ce fericirea sau fericirea se bazează pe armonia naturii cu întreaga viață a ființelor raționale finite, iar omul nu este capabil să controleze natura pentru propriile sale scopuri morale, atunci de aici ajungem în mod necesar la convingerea în existența celui mai înalt nivel. ființă rațională sau Dumnezeu, pe care singuri îl putem aranja ca fizic, așa este și ordinea morală a lumii. În sfârșit, îmbunătățirea morală duce și la asumarea unui nou regat al lumii superioare, ca viitor câmp al vieții și activității sufletului nostru.

În cea mai strânsă legătură cu aceste rezultate ale criticii rațiunii practice, în raport cu legea morală, se află dezvoltarea rațională a dreptului de către Kant.

Doctrina dreptului a lui Kant.

Secțiunea 150.

Subiecte legate de domeniul dreptului, consideră Kant

*) Este imposibil să nu observăm că în critica rațiunii practice, Kant, derivând legea morală reală din rațiunea pură, a priori, și din legea morală a rațiunii practice, nu numai adevărul practic, ci și teoretic, se încadrează în contradictii. Totuși, începutul libertății morale, ca punct principal al întregii filozofii a lui Kant, a devenit punctul de plecare pentru toate sistemele filozofice ulterioare.

în următoarele lucrări: Metaphypische Anfafjgsgründe der Rechlslehre (Bazele metafizice iniţiale ale doctrinei dreptului)1). Această lucrare constituie prima parte a metafizicii moravurilor (Metaphysik der Sitien), a cărei parte a doua este doctrina virtuții (Togendlehre). ewigen Frieden (la lumea colorată)3 * *). Toate aceste scrieri sunt doar o dezvoltare și o expunere ulterioară a ideilor principale ale criticii.

§ 151.

Principalul început al doctrinei sale despre drept, Kant propune libertatea morală. Omul, ca ființă rațională liberă, se opune în lumea reală altor oameni, ca și acelorași ființe raționale libere. Din recunoașterea reciprocă a sinelui ca ființe raționale urmează obligația de recunoaștere și simpatie reciprocă, ca început. determinarea relaţiilor reciproce ale persoanelor care acţionează ^ 1 *. Imperativul categoric, care in invataturile d'dbrodetelului este exprimat in felul urmator: 'fa-o astfel incat regulile tale *vdLy ar putea fi-Lege universala*),! În drept, este exprimat în felul următor: „fă așa, Cheyby” și libertatea arbitrarului tău „WòMá fi compatibil cu libertatea” ¡vsѣh* Dar" libertate universală pentru-kbѣu*. Astfel, dreptul, potrivit lui Kant, este un ansamblu de condiții în care arbitrariul unei persoane poate fi compatibil cu arbitrariul alteia cu legile generale ale libertății6). Prin urmare, orice act/neîncălcarea libertății „Alții” este un drept, sau în conformitate cu un drept. În mod firesc, în primul rând, Kant a încercat să definească mai precis dreptul juridic și să separe domeniul dreptului de morală. Kant găsește diferența dintre cele două: în motivele voinței, în subiect, mai departe în necesitatea externă sau internă a actului și, în final, în instanța în fața căreia vor fi judecate aceste acte. Acolo unde ideea de datorie nu lasă un motiv pentru acțiune, există legislație morală; Unde. sunt permise alte stimulente

^țfinigsb. 1.797.

Vf78*

4795 USD.

^) {Gozhr la Thomas*.

6) Metaf. Anfangs gr. d. Rechisi, Aufl. 2. p. XXXIII.

afri

motive, acolo este legal1). Legea nu promite o atenție deosebită ideii de datorie; limitează doar libertatea externă, indiferent de impulsul interior al agentului. Ea necesită doar acordul extern cu legea, adică pură legalitate a unui act; prin urmare, are în vedere doar obligații externe, fără a atinge ideea internă a datoriei. Morala, însă, acordă atenție ideii de datoria, în ceea ce privește motivul „Etica se extinde nu numai la îndatoririle interne, ci și la cele externe; ea se referă la tot ceea ce constituie datoria în general. Morala și legea, prin urmare, diferă mai mult în modul de datorie. În prima, obligația este bazată pe impulsul de sine liber, în al doilea, pe constrângerea externă. „Etica are, deci, un volum mult mai mare decât legea; conține și obligații în raport cu ea însăși. Judecătorul faptelor mele morale este conștiința mea, dar în domeniul dreptului, legalitatea unui act se hotaraste de o instanta instanta * 2 * * * * * 8). Legea juridică, conform învățăturilor lui Kant, acordând atenție implementării scopurilor externe, dorește doar ca libertatea individuală a fiecăruia să poată fi

compatibil cu libertatea tuturor. Această esență a dreptului determină esența a rău. Acesta din urmă constă în încălcarea libertății altora. Dacă o astfel de încălcare este distrusă de o forță adversă, adică de constrângere, atunci o astfel de distrugere este din nou în conformitate cu libertatea tuturor și, prin urmare, în conformitate cu legea. Prin urmare, nimeni nu poate spune că a fost nedreptățit dacă este obligat să se supună legii, deoarece constrângerea aici este corectă. Tama" ca proprietate esențială a dreptului, Kant, ca și Thomas, oferă posibilitatea constrângerii, în consonanță cu

*) Ibid. pp. XIX.

2) Ibid. pp. XIV etc. Astfel, Kant a completat

ruptura finală între omul interior și cel exterior. Deja Leibniz (in Munita quaedain ad .Pnfendorüi principia § 3. ore. t. IV.

I. 3. p. 277 etc.) a arătat clar incongruența restrângerii dreptului

numai prin acţiunile exterioare ale omului. În legislația pozitivă (mai mult sau mai puțin) s-a acordat constant atenție

motivarea internă a faptelor: deci nair, în drept penal, în

postanovleviyah cu educație, de asemenea, în adevăr civil așa

diferență semnificativă între bună și mala-fidea etc.

libertatea tuturor. Prin urmare, Kant distinge și îndatoririle de drept, precum îndatoririle coercitive, de îndatoririle pur morale. După aceasta, Kant întreabă: ce drepturi are o persoană? Kant împarte drepturile omului în înnăscute și dobândite. Fiecare are un drept

înnăscut de la natura însăși, (> fără niciun act juridic special pentru asta. Acest drept înnăscut, originar, care aparține fiecăruia în virtutea naturii sale umane, este libertatea. Kant numește acesta singurul drept înnăscut al libertății Das innere Mein und Deim; toate celelalte drepturi, ca drepturi dobândite, formează Das äussere Mein und Dein. civile sau publice2).

1. Drept privat.

§152.

Din dreptul înnăscut la libertate decurge atât posibilitatea existenței drepturilor externe, cât și diverse modalități de dobândire a acestora.

a) Despre posesie în general și ii. așa cum spune Kant însuși, despre modul de a avea ceva exterior pentru propriu.

§153.

Din punct de vedere legal al meu (meum juris), spune Kant, este ceea ce îmi servește numai mie pentru uz, așa că dacă altcineva ar vrea să folosească același lucru fără acordul meu, mi-ar face o nedreptate? .b, încălca - ar fi drepturile mele, chiar și în cazul în care lucrul ar fi în posesia vizibilă, efectivă a mea. De aici e, întregul os al stăpânirii: stăpânire senzuală sau fizică și mentală sau legală. Baza posesiei experiențiale stă în dreptul la minciună. Dacă sunt conectat fizic cu ceva și cineva atacă

J) Ibid. str. XXXV și д. „Dreapta este posibilitatea (sau „? regula“) a unei coerciții reciproce continue* care este de acord cu libertatea fiecăruia.

Ibid. str. XLIV, Ш, XLV.

asupra ei în acest moment, apoi el atacă împreună asupra libertății mele personale. Dimpotrivă, posesia mentală se bazează doar pe postulatul rațiunii practice pe care o persoană trebuie să-l declare (nianifestiren) sau să-și dezvăluie voința în raport cu posesia lucrurilor exterioare; sau ca urmare a unei obligații legale de a acționa în așa fel încât orice obiect exterior să devină proprietatea persoanei care acționează, dacă numai acest obiect poate fi folosit fără a încălca libertatea altora. Dar obligația reciprocă de a nu încălca stăpânirea altora nu poate fi îndeplinită cu adevărat decât sub condiția unei voințe generale colectiv, sid. în condiţiile societăţii civile. Al meu și al tău, deși preced această stare, dar cumva. ceva doar presupus (provisorisches). Posesia fizică în afara societății are de dragul ei prezumția că dorim să o facem legală prin unirea voinței noastre și a voinței tuturor din societate, motiv pentru care este în așteptarea unui astfel de stat și este recunoscută ca fiind relativ legală. ').

b) Diverse moduri de dobândire a drepturilor externe.

§ 154.

Câștig ceva când îl fac al meu; al meu va fi ceea ce, conform legii libertății exterioare, l-am subordonat (puterii ei fizice) – ceea ce folosesc în site la discreția mea – în cele din urmă, în raport cu ceea ce vreau (după ideea de o posibilă voință unită), să fie a mea.

După forma sau metodele de dobândire, mina externă poate fi fie lucruri corporale (drept substanțial), fie acțiunile altora (dreptul personal), fie că sunt aceste persoane însele (dreptul substanțial-personal).

§ 155.

1. Adevărat .drept. Terenul este primul obiect de achiziție. Orice pământ poate fi primul principiu® dobândit în urma postulatului rațiunii practice conform căreia tot ce este exterior ar trebui să devină proprietatea cuiva. Toți oamenii, conform învățăturilor lui Kant, sunt inițial într-un raport juridic egal cu dreptul de proprietate asupra pământului, pentru că toți au dreptul de a fi acolo unde vor fi.

d) Ibid. vezi Einloitung in die Rechisi. § 9.

stabilit de natura însăși. Această comuniune inițială a pământului este prima bază pentru dobândirea drepturilor materiale. Prima modalitate de dobândire inițială a pământului lui Kant este alegerea ocupației (osspraio). Se bazează pe voința unilaterală .yysh – de a avea un obiect exterior ca fiind propriu. Dar pentru ca acțiunea unei voințe unilaterale să fie obligatorie pentru alții, este necesară asumarea unei voințe generale. Astfel, baza dobândirii inițiale a drepturilor materiale stă în ideea unei voințe universale, necondiționat dominante, prin care doar o achiziție prospectivă sau temporară (provisorische Erwer-bung) este valabilă și permanentă (peremtorisch). Totuși, aici pot fi proprietate numai obiectele exterioare, care în esența lor pot aparține cuiva, adică numai lucruri corporale; o persoană nu poate fi proprietatea sa sau a altora.

§ 156.

2. Dreptul personal este posesia prin arbitrariul unei alte persoane; aici arbitrariul unei persoane este determinat la o anumită Faptă de arbitrariul altei persoane. Dobândirea unui asemenea drept nu poate fi decât derivată și se realizează prin intermediul unui impuls comun a două persoane, potrivit celui de-al doilea subiect, trece în puterea uneia sau alteia dintre ele. Orice acțiune a voinței combinate a două persoane, prin care ceea ce aparține uneia trece celeilalte, se numește contracte. Contractul constă din două acțiuni: pe de o parte - promisiuni, pe de altă parte - acceptare. Astfel, esența contractului cere ca voința ambelor persoane să fie unită și ca oía să fie exprimată în același timp. Acesta din urmă, însă, este imposibil în realitate și nu este necesar, deoarece o relație de acest fel este mentală. Aici se

face abstracție din condiția empirică a vremii și se pare că promisiunea și acceptarea ei nu urmează una după alta, ci pornesc dintr-o singură voință comună; obiectul este astfel dobândit, cu omiterea condiţiilor empirice, conform legii raţiunii practice. Separarea tratatelor rezultă din consecinţa lor necesară – dobândirea. Achiziţie

*) Vezi Metaphysische. Anfangs gr. der Bechlsl. § 11-17.

poate fi unilateral (ca, de exemplu, într-un cadou) sau reciproc (ca, de exemplu, în mine, cumpărare etc.). Deși achiziția este o consecință obiectiv necesară a contractului, pentru ca acesta să urmeze în realitate, contractul mai are nevoie de garanție (depozit, garanție etc.)1).

§ 157.

Drept personal substanțial. Acest drept, potrivit lui Kant, este dreptul de a considera un obiect exterior ca un lucru și de a-l folosi ca persoană. Aceasta achizitie se face prin lege. Kant include aici căsătoria, puterea părintească și puterea stăpânului în casă. Un soț are o soție, soții își fac copii, în cele din urmă o familie primește servitori.

Comunicarea naturală între două persoane de sexe opuse poate fi fie numai naturală, similară comunicării animalelor, fie se poate realiza conform legii. Ultimul tip de comunicare este căsătoria (matrimonium), ca unire a două persoane de sexe opuse pentru utilizarea reciprocă pe tot parcursul vieții a abilităților sau proprietăților lor sexuale (usus membrorurn et faculialuin sexualium alterius). Contractul prin care persoanele se căsătoresc nu este, conform învățăturilor lui Kant, un contract arbitrar, ci necesar conform legile omenirii, adică dacă două persoane de sex opus doresc să-și folosească calitățile sexuale, atunci trebuie , pe baza legii juridice a rațiunii pure , să încheie o uniune matrimonială * 2 3). Dar ca urmare a unei astfel de combinații de două persoane, o persoană de același sex, oferind „ambele satisfacții la cererea celuilalt

*) Ibid. § 18-21.

2) Rechisi. Th. I. Haupt. II. Sect. 3. § 24. „Uniunea naturală Gs-sexuală este acum fie aceea conform simplelor nume ticrice (Vaga libido, venus volgiVaga, fornieatio), fie conform legii.” Rie lotzlere este căsătoria, adică conexiunea a două Persoane „de sexe diferite cu posesiunea în schimbare, care pune viața în pericol, a puterilor lor fizice....· Este și anume, de asemenea, sub condiția de

Dorința pentru utilizarea reciprocă a caracteristicilor lor sexuale, Ebeverlrag nu arbitrar, dar prin legea sângelui uman nu mai puțin Vorlrag, d. i dacă bărbatul și femeia doresc să se bucure de caracteristicile sexuale ale celuilalt, ei trebuie să se căsătorească

dacă este necesar, iar acest lucru este conform statutelor legale d. g. V. necesar<.

raro, se face prin acest lucru, care este contrar dreptului umanității, al individului. O astfel de contradicție este distrusă, conform învățăturii lui Kant, de faptul că aici persoanele, dobândindu-se unele pe altele sub asemănarea unui lucru, se dobândesc din nou și prin aceasta își redau personalitatea. Astfel, căsătoria pentru Kant este un contract de cel mai de jos fel, care, totuși, conform învățăturii sale, este în concordanță cu legea juridică doar atunci când una dintre părți primește la fel de mult ca cealaltă; de ce Kant consideră doar monogamia tipul legal al căsătoriei; căci în poligamie o persoană, dându-se complet altuia, și primind la rândul său doar o parte din aceasta din urmă, se face cu totul lucru.

Copiii născuți în căsătorie, ca persoane aduse pe lume împotriva voinței lor, au dreptul la îngrijirea părinților până când sunt capabili să se întrețină; parintii, pe baza unei astfel de nasteri, primesc dreptul de a conduce fiintele nascute si de a le forma pana cand sunt eliberati de puterea parintelui . În ceea ce privește relația stăpânilor cu servitorii, contractul pe care se întemeiază astfel de relații poate fi încheiat, după Kant, doar pentru un anumit timp, și nu pe viață2).

Pe baza acestui fapt (Kant ia în considerare și așa-numitele achiziții ideale, adică astfel de achiziții, care se bazează numai pe ideea rațiunii pure și în care actul achizițiilor nu este efectuat empiric, cum ar fi, de exemplu , înmormântare, protejarea bunului nume al cuiva după moartea acestuia etc.

2. Drept public.

§ 158.

Baza formală a posibilității unui stat de drept, care cuprinde toate condițiile în care numai toată lumea se poate bucura de dreptate, este justiția și justiția publică. Un astfel de stat este numit și civil, spre deosebire de natural, ca stat străin de toate principiile de drept. ------- [I. ■ 1.1 -

").Jhid. § 24, 25, 26.

Despre IM. § 28, 29.

2) Ibid. § treizeci.

Chiar dacă nu convingi prin experiență, fie și numai prin ușoară înclinație a oamenilor de a fi dușmani unii cu alții, atâta timp cât nu

sunt supuși unei autorități externe, atunci deja a priori, din ideea unei astfel de stat, este ușor de concluzionat că nici indivizii, nici popoarele și statele nu pot fi asigurate în mute de violență. Din aceasta este clar că oamenii ar trebui să încerce să iasă din starea de natură și să se supună autorității și constrângerii social-juridice, adică să intre în starea civilă. ismoz. Acea stare, în care oamenii sunt uniți sub legile comune ale moralității și în care fiecare este determinat de lege, prin intermediul unei autorități externe, ceea ce îi urmează se numește societate civilă sau stat. Kant distinge statul în ideea sa, întrucât ar trebui să fie după principii pure, morală, de orice uniune civilă reală, căreia prima ar trebui să-i servească drept imagini, drept urmare fiecare renunță la libertatea sa exterioară, astfel încât, având devin membri ai unei singure uniuni, ei vor primi din nou libertate de dependența vacante. Fiecare stat, conform învățăturilor lui Kant, conține voința generală a tuturor în trei persoane: în persoana legiuitorului, a conducătorului și a judecătorului. Puterea legislativă, în opinia lui Kant, nu poate aparține decât poporului, de la care ar trebui să vină orice drept: Dar acest lucru este posibil doar >când, mai multe despre fiecare și fiecare dintre fiecare va judeca; căci „într-un caz minunat, nimeni nu-şi va dori nedreptate: volenti eon ■ fit injuria. În consecință, în fiecare stat există trei puteri: guvernamentală, în persoana legiuitorului, exponențială, în persoana regentului și judiciară, în persoana judecătorului. Oamenii, conform învățăturilor lui Kant, nu ar trebui să raționeze sau să speculeze (vernünfteln) despre originea statului și a puterii supreme de stat (summum imperium), deoarece, fiind deja sub o singură voință legislativă universală, nu poate judeca puterea supremă. în caz contrar, în conformitate cu voinţa actualilor şefi de stat (summus impenna). Legea, spune Kant în continuare, trebuie privită ca ceva sacru, care provine nu din voința oamenilor, ci de la cel mai înalt legiuitor, i)

i) Ibid. § 43-48.

care este sensul propoziției că toată puterea guvernamentală vine de la Dumnezeu. Această propoziție exprimă nu (orice) fundament istoric al ordinii civile, ci ideea, ca început al rațiunii practice, că în general trebuie să se supună puterii legislative existente, indiferent de originea acesteia. În ciuda faptului că nu ar trebui să speculăm cu privire la originea puterii supreme în stat, Kant susține în continuare că toate formele de structură a statului ar trebui reduse la una - la republică, ca singura conformă cu legea; numai aici, spune Kant, supuşii pot deveni adevăraţi cetăţeni* 2). În ceea ce privește dreptul de constrângere în stat, și în special dreptul penal, acesta se întemeiază, conform învățăturilor din Nantes, pe faptul că orice faptă penală, contrar legii universale a libertății, pune acest ultim obstacol, care trebuie fi distrus prin constrângere3 * *). Măsura pedepsei pe care trebuie să o aibă în vedere justiția publică, spune mai departe Kant, este începutul egalității (jes talionis). Numai pe baza acestui început pot fi stabilite cu exactitate maiestatea ei și calitatea pedepsei. Toate celelalte începuturi sunt mai mult sau mai puțin șocante și nu corespund dreptății pure și stricte. Așadar,

conchide „Kant, ce rău nemeritat îi faci altuia dintre oameni, așa îți faci ție: dacă-i reproșezi, atunci te reproșezi; dacă îl îndreptăţiţi, vă îndreptăţiţi pe voi înşivă; dacă l-ai bătut, te-ai bătut pe tine însuți; daca il omori, te sinucizi*). Întrucât până și mila lui Dumnezeu i se părea lui Kant incompatibilă cu dreptatea6), el considera și dreptul de a ierta puterea supremă drept o nedreptate în raport cu supușii. Numai în crimele împotriva Majestății,

*) Rechisi. Th. II. Secţiunea 1. General Aumerk. A

2) Ibid, § 52.

3) Rechisi. bini str. XXXV. § D

*) Rechisi, str. 227: „Ei bine: orice rău îl faci altuia în popor fără vina ta, ți-l faci ție. îl insulti

asa te insulti; dacă furi de la el, furi de la tine însuți; dacă l-ai bătut, te-ai bătut pe tine însuți; dacă îl ucizi, te sinucizi pe tine însuți«.

b) R. dp V. 1. T. II. Principal. 2. IV.Nemurirea sufletului.

spune Kant, s-ar putea admite dreptul la iertare, căci aici cel milostiv este însuși cel jignit1).

§ 159.

În a doua parte a dreptului public, Kant vorbește în cele din urmă despre dreptul poporului, sau dreptul statelor în relațiile dintre ele. Statele, considerate în relațiile lor reciproce între ele, par a fi într-o stare de libertate naturală și, prin urmare, într-o stare de război continuu. Starea de război, conform învăţăturii lui Kant, este cea mai nedreaptă stare; raţiunea cere să iasă dintr-o asemenea stare naturală şi să intre într-o stare de drept; prin urmare, în desfășurarea războiului, trebuie să se urmeze astfel de principii, conform cărora ar fi posibil să se realizeze pe acestea din urmă. Astfel dreptul poporului are ca sarcină determinarea drepturilor popoarelor în timpul și după război. Pentru a ieși din starea de natură și a intra în legalitate, statele, potrivit lui Kant, trebuie să intre, pe baza ideii contractului social inițial, într-o uniune generală între ele, pentru protecția și apărarea reciprocă a drepturilor lor împotriva atacurilor externe. O astfel de uniune generală a popoarelor ar trebui să aibă în vedere doar păstrarea și securitatea libertății fiecărui stat. De la o astfel de unire, Kant așteaptă în sfârșit o adevărată stare eternă de pace și odată cu ea realizarea a ceea ce este cu adevărat rațional pe pământ* 2). Dreptul care determină legile pe care toate popoarele în general trebuie să le urmeze în relațiile lor reciproce, Kant îl numește drept al lumii-civil (Jus cosmopolilicum).

În cele din urmă, în ceea ce privește asigurarea păcii eterne între popoare, o astfel de asigurare, conform învățăturii lui Kant, este

natura însăşi. Aşa cum natura, pe de o parte, împrăştie popoarele pe faţa pământului pentru a obţine pacea veşnică, tot aşa, pe de altă parte, le uneşte în societăţi pentru beneficiul reciproc. Spiritul comerţului, incompatibil cu războiul şi propice unei stări de pace, mai devreme sau mai târziu pune stăpânire pe fiecare naţiune. Natura asigură astfel pacea veşnică prin însuşi mecanismul uman

*) Rechisi. th. II. Abschn. 1. E. Vom Begnadigungerecht. pagina 236.

2) Zum ewigen Frieden. p. 18, 19, 30, 35 etc.

pierderea înclinaţiilor, făcându-se o datorie de a lupta cu forţe comune pentru atingerea acestui scop1).

§ 160.

Principiul moral al libertăţii raţionale, ca principiu fundamental al pranei naturale a lui Kant, a devenit centrul de greutate al întregii noi filozofii. A fost acceptat de majoritatea oamenilor de ştiinţă cu doar modificări minore. Cele două principii ale dreptului – raţiunea şi respectiv libertatea, două lumi opuse ale activităţii umane, sunt dezvoltate în sistemul lui Kant cu o consistenţă perfectă. Aşa se explică afecţiunea generală pe care Kant a găsit-o la acea vreme şi autoritatea de care se bucură acum cu aproape toţi filozofii - filozofii juridici de direcţie abstractă. Dar dacă în general caracterul filosofiei critice este mai negativ, cu atât mai mult un astfel de caracter!, notăm în doctrina lui Kant despre drept şi stat. Sub conceptul ambiguu al arbitrarului sau al libertăţii ca bază a dreptului, Kant înseamnă în mod evident doar libertatea externă, adică independenţa acţiunilor exterioare sau independenţa arbitrarului în manifestarea exterioară a acesteia2). Această exaltare deliberată a libertăţii, şi, în plus, numai exterioară, singurului obiect şi fundament al dreptului, este principalul neajuns al doctrinei lui Kant despre drept şi în aplicarea ei, atât în ştiinţă, cât şi în viaţă, relevă o influenţă dăunătoare. Căci aici, evident, forma, ca mijloc de a atinge toate binecuvântările vieţii umane, este amestecată cu însuşi conţinutul, adică cu însuşi scopurile vieţii3).

Şi mai inconsecventă este definiţia negativă dată de Kant a conceptului de drept, ca interzicerea doar a acelor acte care sunt incompatibile cu libertatea exterioară a altora, interdicţie care se menţine mereu în vigoare prin constrângere, ca moment esenţial al dreptului. . Este evident că aici este permis legal tot ceea ce nu încalcă doar coexistenţa libertăţii reciproce, ceea ce nu este suficient, ca în raport cu

d) II4n p. Q4, 65.

*) Vezi Metaph. Aufangs gr. d. Rechisi, p. 6, 48 etc.

#) Acest lucru a fost deja simțit de mulți dintre adepții lui Kant și, prin urmare, pe lângă libertate, au acceptat și alte drepturi fundamentale ale omului, deși prin aceasta au sacrificat clar consistența sistemului.

libertatea interioară cât și cea exterioară. Astfel, principalul neajuns al doctrinei lui Kant despre drept ajunge în formalitate – un neajuns inerent întregului raționalism în general. Lumea reală este prezentată de raționalismul subiectiv ca o serie de forme de gândire; cel mai înalt lucru pentru el constă în interesul logic. Prin urmare, individualitatea acțiunii, intenția liberă a actorului, după Kant, nu contează; dimpotrivă, totul constă în conformitatea acţiunilor cu principiile de bază ale raţiunii practice. Întrucât critica în general se bazează pe un dualism ireconciliabil, atunci în legea naturală a lui Kite observăm un mare decalaj care separă dreptul unei persoane abstracte de dreptul unei persoane care trăiește în lumea reală. Ținând cont doar de omul abstract și dorind între timp să determine relațiile multiple ale vieții omului în lumea reală, Kant a trebuit în mod firesc să cadă în contradicții. Mai mult decât atât, doctrina lui Kant despre drept, lăsând în voința fiecărui individ să determine conținutul și sfera de aplicare a legii universale a libertății, nu duce decât la confuzie generală și la lupte nesfârșite, așa cum se poate observa clar din istoria revoluțiilor. Întâlnim contradicții similare în doctrina lui Kant despre stat, care a fost influențată de ideile care au dominat în timpul Revoluției Franceze1). Încă de la începutul vremurilor istorice, Kant declară că toate structurile de stat actuale sunt doar presupuse (provizorie), spre deosebire de cu adevărat definitive, care decurg din rațiune însuși. Pe de altă parte, el consideră orice dobândire a puterii bazată pe drept. Astfel, în primul caz el deschide ușa oricărei revoluții, în al doilea despotismului. El își asumă în continuare puterea supremă și permite controlul asupra ei de către o putere încă mai mare. Kant acceptă și (ca și Rousseau) voința generală a tuturor ca lege, în care, pe de altă parte, drepturile indivizibilului se pierd fără apărare. Ele sunt stabilite - atunci cei de la putere au doar drepturi în raport cu subiecții, cei din urmă

1) Kant, ca şi Rousseau, întemeiază rocyjajCT^o ^a tratat. Totuși, învățătura lui Kant diferă de teoriile politice ale Revoluției Franceze prin aceea că „dar nu este direct politică și practică, că se bazează pe drept, și nu pe pur arbitrar, și are un caracter mai moral și filozofic.

dar numai obligații în raport cu cele dintâi, distruge toate fundamentele raporturilor juridice și oferă un pretext convenabil pentru tiranie. Restrângerea structurii statului, după Kant, nu constituie o cerinţă a dreptului, ci este o chestiune de logică; între timp, Kant atribuie republicii reprezentative caracterul de legitimitate.

În cele din urmă, toate presupunerile pentru întemeierea lumii eterne sunt de natură negativă; despre mijloacele pozitive – creștinismul, virtutea, adevărata direcție a voinței etc. e. – Nicăieri în Kant nu se spune clar – Numai principiile formale pentru împlinirea unei idei atât de mărețe rămân și aici insuficiente. Un asemenea dualism, o asemenea contradicție internă, care a pătruns în toată învățătura lui Kant, trebuie să fi dat impuls unei noi mișcări către un principiu inseparabil. Kant a arătat clar dificultățile insolubile legate de derivarea legii juridice din minte. Legea rațiunii, ca bază a libertății juridice, a trebuit să fie abandonată, iar în locul ei să pună omul adevărat cu activitatea sa liberă. Astfel, învățătura lui Kant duce în mod natural la învățătura lui Fichte. Dar înainte de a trece la expunerea sistemului lui Fichte, trebuie să spunem câteva cuvinte despre adepții lui Kant și despre influența filozofiei sale asupra dreptului și legislației din Germania.

§ 161.

Numeroși adepți ai lui Kant au continuat să lucreze la legea naturală pe principiile expuse de Kant, cu doar abateri și modificări minore. În acest sens, sunt cunoscute următoarele lucrări: Schmalz (Schmalz) 1), Schaumann (Sehanmann) * 2 *), Heidenreich (Heidenreich)), Tafimger (Tafinger) 4), Jacob (Jakob) 5), Klein

*) Detraine Naturrecht. Konigsb. 1792.—Handbuch der Recblsphilopliie. halle. 2808.—Die Wissenschaft des natiirlichen Rechts, herausgegeben von Junke. 1881. Berlin.

2) De principio juris naturali». Halce. 1791.—Cunoaştere. lege naturala. Sala. 1792.—Tratat critic asupra dreptului filozofic. Sala. 1795·—Încercarea unui sistem de drept natural. 1796.

a) Sistem de drept natural după principii critice. 2 chasti. Leinzi0'. 1794. '

4) Тафлнгерь принадлежитъ еще къ Вольфовой шкоiѣ. !)<■ fundamento séparandi juris naturae et philosophiae juoralis principio. erlangen 1788—Lebresatze Naturrechts. tub 1794.

*) Jurisprudența filozofică sau dreptul natural. Sala. 1795 și 1802.

(Klein)1), Hufeland (Hufeland)* 2), Hofbauer (Holbaucr)3 * 5), Feuerbach (Feuerbach)*), Frieze (Cartofi prăjiți)6), Rothgek (líо:lek)6), Varnkönig (Avertisment- kõnig)7), și multe altele8). În unele manuale ale școlii Kawt, în special cele ai căror autori nu au fost avocați, se acordă o atenție deosebită metodei strict științifice și construcției logice a principiilor filozofice; aplicarea practică a acestor principii este omisă din vedere. În alte manuale, știința dreptului natural este prezentată într-o formă populară, cu scopul de a o face accesibilă oricărei persoane simple9). Tot ceea ce este metafizic este aici încercat să fie evitat, iar legea naturală este

privită ca o expresie a bunului simț uman. Unele dintre aceste manuale necesită o separare completă a dreptului natural de morală (Feuerbach, Hoffbauer), care nu a fost încă realizată de Kant; alţii (Hegel, Schleiermacher), dimpotrivă, vor să o apropie cât mai mult de morală. Unii dintre adepții lui Kant consideră legea naturală drept lege reală, a cărei putere și semnificație se află în sine; alții privesc legea naturală ca pe un ideal, spre implementarea căruia ar trebui să se străduiască toată legislația pozitivă (Pelitz).

Послѣдователи Кантова ученія первую и главную задачу въ наукѣ

г) Principii ale științei juridice naturale. Sala. 1797.

2) principiile dreptului natural. 1790 (după Wolf) и 2-е изданіе 1795 (după principium lui Kanl).

3) Dreptul natural dezvoltat din conceptul dumneavoastră de drept. Sala. 1793, 1798 și 1825. — Anchetă asupra celor mai importante subiecte ale dreptului natural. Sala. 1795.

*) Despre singurele argumente posibile împotriva existenței și validității dreptului natural (Beri. Monalschrift) 1795.—Kntik des naturhchen lìechts. Leipzig 1796.

5) jurisprudența filozofică și critica tuturor proceselor juridice pozitive. Jena. 1083

6) Lehrbuch des Vernunftrechts und der Staatswissenschaften (1829-1834). Stuttg.

7) Versuch einer Begriindung des Rechts durch eine Vernunftidee. Bonn. 1819.—Doctrina juris philosofica aphorisinis distincta. Aquisgranis. 1830.

8) Toate sunt numite de Varnkönig în ordine cronologică; vezi: Rechtspliilosophie ais Natiirlehre des Rechts. 1839. (p. 137-144). Tot în Pelitz în coiniiiieiitatio literaria sa. Tenemann în Grundriss der Gesch. der Philosophie.

9) De ex. la Rottek.

legea naturală se presupune că se găsește în găsirea celui mai înalt și singurul principiu al tuturor științei și în prezentarea lui într-o formulă exactă, din care ar fi posibil să derivăm toate celelalte propoziții fundamentale. Conceptul este înnăscut! Omul libertății, în virtutea căruia, prin natura însăși, este subiect de drept, constituie punctul de plecare al tuturor sistemelor de drept natural bazate pe principiile filozofiei lui Bant. Ca ființă născută liberă, omul este o persoană care, totuși, trebuie considerată ca un scop pentru sine, și nu ca un mijloc pentru ceilalți: din această libertate derivă în aceste sisteme dreptul la egalitate și proprietate, semnificația juridică. a contractelor pe care se construiește din nou dreptul familiei, dreptul

natural, de stat și ecleziastic etc. Dreptul istoric, în ochii acestor sisteme de drept filosofice raționaliste, apare ca ceva accidental, care atunci are sens doar atunci când este confirmat de lege. , derivat din rațiune2).

§ 162.

În ceea ce privește influența filozofiei lui Katz în general și a dreptului natural asupra legiferării și legislației în Germania, a fost

*) Oferim aici câteva formule mai remarcabile în care se exprimă cel mai înalt principiu al dreptului: în Schmatz: „Behandle die Menschheit nicht wie ein blosses Mittel”.

Gross: „Mache von deiner Freiheit irn aussere Hsndeln Keinen anderen Gebrauch als einen solchen, wotnil die Freiheit aller Anderen vereinbar ist”.

Cercul: »Du darfst ¡eden beliebigen Zweck dir setzen und durch deine Krafte zu erreichen streben, wenn und inwiefern dainit die persõnliche Freiheit aller Anderen bestehen hanno.

Gufelanda: »Omul are dreptul de a dori tot ceea ce nu trebuie considerat interzis conform legilor general aplicabile*.

Бауера: „Orice acțiune este legală cu care maximă libertate generală este compatibilă.

Eiпенмайера: „Rechi este o acțiune care aliniază valoarea socială a binelui comun datorat personalității cu libertatea externă, egalitatea și securitatea tuturor”.

Роттека: «Rechi este ceea ce — sub recunoașterea preconcepută a libertății exterioare egale și cele mai mari posibile a tuturor — nu se contrazice*.

2) О достоинствѣ всѣхъ этихъ системъ естественнаго права см.: Steel—The philosophy of law—первое изтранie, c18330. 173 și 189.

aie

semnificativ mai ales la începutul secolului al XIX-lea (în primii 15 ani ai secolului al XIX-lea). Legislația de aici, ca rezultat al raționalismului filozofic, a primit o nouă formă logică strictă. În prezentarea diferitelor ramuri ale dreptului pozitiv, și mai ales a celui roman, în locul ordinii juridice, s-au ghidat după propriile sisteme. Baza dreptului pozitiv era adesea presupusă a fi concepte derivate a priori, sau prescripțiile dreptului pozitiv erau considerate conform principiilor dreptului natural, prin care denaturează doar principiile morale care s-au format prin calea psiurică. Preferința acordată de erudiții juriști germani față de elementul filozofic în drept a contribuit la introducerea și perfecționarea dreptului civil francez și, pe de altă parte, la distrugerea multor instituții de drept istoric. Pe măsură ce principiile raționaliste au fost introduse în

viață, fosta lege pozitivă a căzut din ce în ce mai mult. Ordinea relațiilor sociale s-a schimbat și ar fi asemănătoare cu ordinea care a existat în Franța în timpul revoluției. Însă cea mai puternică influență a fost găsită de ideile filozofice asupra dreptului de stat german și asupra noii legislații penale. Propunerea făcută de unul dintre cei mai cunoscuți avocați ai vremii (Thibaut, 1814) de a întocmi un cod civil general pentru întreaga Germanie a rămas însă fără consecințe.Liberalismul german s-a bazat astfel pe de o parte pe Franța, pe de alta pe minte.

sistemul lui Fichte* 2).

§ 163.

Pe deplin convins că phiusophia nu s-a ridicat încă la nivelul unei științe exacte3, Fichte încearcă în fundamentele sale ale doctrinei păianjen (Gruixllage der gesamniten Wissenschaílslehre4) să dea filozofiei sensul științei absolute.

') Vezi Thibauts civihstische Abhandlung, 1814, p. 404-472.

2) Johann Gottlob Fichte b. in 1762 mintea. în 1814

3) În acest sens, scrierile sceptice ale lui Sayumop Maimon și Jacob Schulze (Aenesidemus) au avut o influență deosebită asupra lui Fichte. vezi Begriff der Wisaenschaflslehre, Weimar, 1794. Vorrede p. III.

4) Weimar, 1795, Tübrng. 1862 neue unveranderte Auflage.

Cunoașterea o dobândim, spune Fichte, doar printr-o succesiune sistematică și, mai mult, în așa fel încât toate pozițiile în știință să decurgă dintr-un principiu comun, care trebuie să fie cert în sine. Cu un astfel de sistem, filosofia, spune Fichte, ca știință a științei în general, își atinge scopul: ea devine cunoaștere reală, știință absolută. Pe această bază, Fichte a numit sistemul său filozofic o știință a științei (VVissenscbai'ts-iehre).

§ 164.

Am văzut că Kant, acceptând două surse diferite ale cunoașterii noastre, dintre care una se află în profunzimile naturii noastre spirituale, cealaltă în afara noastră, nu a putut ajunge la unitatea conștiinței, nu a putut găsi în mod absolut prima și ultima. început. Fichte, considerând o asemenea dualitate de principii drept un dezavantaj al sistemului, a distrus o asemenea contradicție prin faptul că a acceptat un singur principiu: conștiința de sine. De fapt, potrivit lui Fichte, doar conștientul de sine există, în el se află mintea noastră, eul nostru. Rațiunea oferă nu numai forma cunoașterii, ca la Kant, ci și conținutul însuși – lumea lucrurilor, nu numai legea morală, ci și relațiile în care se dezvăluie. Astfel, mintea lui Fichte conţine nu numai formele goale de gândire, ci însăşi fiinţa gânditoare, fiinţa umană însăşi, ca fiinţă activă în domeniul gândirii; mintea sunt

eu, există conștiința de sine. Cea mai înaltă convingere a raționalismului – că numai rațiunea este sursa adevărului – dobândește prin aceasta un sens nou, complet diferit de cel precedent; tocmai că doar conștiința de sine, doar gândirea, personală, există și are realitate. Ceea ce nu este conștient de sine, ca de exemplu. lucru, atunci nu există, iar „cine gândește altfel”, spune Fichte, nu se înțelege pe sine*. Acesta este punctul de vedere de bază al lui Fichte.

§ 165.

Predarea științifică a lui Fichte se ocupă aproape exclusiv de rezolvarea a două întrebări principale: a) cum mă raportez la mine, cum mă recunosc? b) cum mă simt despre lumea exterioară, cum mă simt despre lumea exterioară? Potrivit lui Fichte, trebuie să căutăm începutul oricărei filozofii, direct accesibilă nouă, în noi.

samph, în domeniul subiectivului, dar ne în afara noastră. Ceea ce ne face imediat conștienți de sine nu este ființa, nu este substanță, ci este activitate, reprezentare, conștiință. Conștiința este punctul central în care toate reprezentările sunt unite; niciun obiect, nicio reprezentare nu ne-ar putea fi accesibilă dacă nu s-ar baza pe conștiința de sine, adică. Această conștiință se realizează prin faptul că se reprezintă pe sine (se sibi), așa cum spune, se creează pe sine; cunoașterea devine aici conștiință de sine și aceasta este prima acțiune, imediat sigură, care nu necesită nicio dovadă. Astfel, există acțiuni originale ale ego-ului nostru, care se află la baza oricărei conștiințe și care, prin urmare, prin ele întemeiând orice altceva, nu mai necesită nicio dovadă.

Prima acțiune a eu-ului nostru este tocmai aceea prin care se pune necondiționat (teza) ca eu sunt eu, eu=eu (propoziția de bază a identității). Aici subiectul I își prezintă propria imagine ca obiect, se face obiectul concepției sale spirituale sau, așa cum spune Fichte, eu se pune pe sine (Das Jch setzt sich selbst). Această primă acțiune a ego-ului nostru este fundamentul tuturor cunoașterii.

Dar eu nu se poate pune pe sine în nici un alt mod decât opunându-se la altceva – nu eu. lumea exterioară (antiteză). Așadar, a doua acțiune a eului, direct legată de prima, este aceea prin care conștiința se opune la orice altceva, se distinge, ca o anumită idee, de orice altceva care nu constituie această idee; astfel încât numai prin intermediul unei astfel de opoziții opo vine la sine, este pe deplin confirmat în sine. Eul, așadar, pune un non-eu (poziția de contradicție), despre care, totuși, inițial știe doar că constituie un pur opus în raport cu eu, că nu este eu însuși.

Prin aceste prime două propoziții de bază sunt date concepte opuse, care, în final, trebuie aduse la unitate în conștiință. Astfel, a treia acțiune a sinelui este aceea prin care el unește primele două acțiuni de bază, le aduce la unitate în conștiință (sinteză): poziția fundației. O astfel de combinație a primelor două concepte opuse este realizată 28

prin intermediul celei de-a treia legi fundamentale a gândirii, tocmai prin intermediul!, legea limitării reciproce a primelor două propoziții. Aici, ambele concepte opuse nu rupe unitatea din conștiința fluxului, că nu se distrug reciproc, ci doar se limitează reciproc. Mă consider determinat (limitat) prin nu eu, adică eu, în primul rând, ca o facultate de cunoaștere complet nedefinită, întrucât numai conștiința pură, acceptă o anumită certitudine, este determinat prin reprezentarea eu (altceva, lumea).), realizând în același timp, că o asemenea reprezentare sau autodeterminare internă este propria sa reprezentare, este doar o modificare a ei înșiși. — În aceste trei acțiuni ale sinelui, sau în propozițiile de identitate, contradicție și fundament, sunt începuturile oricărei cunoștințe. Dar propoziția fundamentală a sintezei conține ambele propoziții complet opuse: eu se poziționează prin definirea nu-eu, și se poziționează definindu-se prin nu-eu. În primul caz, eul, limitând și definind non-sinele, se află într-o poziție activă; în al doilea caz, eu, fiind limitat și determinat de mine însumi prin nu eu, se află într-o poziție pasivă. Eu și nu eu suntem așadar într-o acțiune reciprocă unul asupra celuilalt, care servește ca bază sau început al oricărei reprezentări, iar activitatea eu-ului nostru se manifestă în gândire, în timp ce suferim în simțire. Ambele direcții - suferință și activitate - imaginația se combină într-o funcție specială, inerentă a vederii, care este un organ necesar pentru cunoașterea filozofică. Această acțiune, cred, nu este altceva decât reproducere pură (reine Production); căci ceea ce este perceput este reprodus și nu înțeles prin intermediul unui reflex. Eul, poziționând perceput (fără medierea unui reflex), nu este conștient de activitatea sa productivă, motiv pentru care se pare că perceput este, parcă, ceva dat eului din exterior. Astfel Fichte deduce din libertatea absolută a eului nostru întregul conținut al vieții și al cunoașterii. Nimic nu există în afara mea, nu există ființă. Realitatea atașamentelor constă numai în lucrările lui I. Lumea exterioară, deci, este doar ceva aparent, în esenţă aie este un produs liber al l1 noastre).

*) Că această învățătură ciudată îi aparține într-adevăr lui Fichte, că așa credea el, este confirmat de următoarele locuri ale învățăturii sale științifice (pene unveranderte Aufí. Tubing. 1802).

§ 166.

Fichte distinge astfel!, cele două tipuri principale de activitate ale eului nostru. — Este în 1), presupunând în primul rând lumea obiectivă (ns e. lumea exterioară), este ea însăși determinată de aceasta din urmă, adică poziția de lumea obiectivă de aici crede priveliștea, care este determinată de acțiunea asupra trecerii în afara trecerii obiectelor aparent existente®. care serveşte ca sursă de idei diverse în noi. Această compoziție este subiectul filozofiei teoretice — un

domeniu de cunoaștere. Aici totul se întâmplă conform legii necesității, drept urmare nu știm de ce poziționăm aceste și nu alte obiecte. Aici nu am o alegere liberă în ceea ce privește prezentarea. Activitatea reală este o activitate necesară. În 2) vedere, conceptul în funcția I-ului precede poziția lumii obiective, care este determinată aici mai întâi: eu, acționând asupra obiectelor, determină aria activității practice. Iată începutul cotei ideale, începutul activității pure, care, neavând încă în față niciun obiect definibil, își poate alege liber unul sau altul; de ce sinele nostru este liber aici. Conceptul de faptă cere, așadar, ca eu pur, liber, să nu fie determinat în niciun fel de lumea obiectivă, dimpotrivă, ca ea să-l determine pe acesta din urmă de la sine.

Secțiunea 167.

În domeniul activității practice, eul se dezvăluie în două moduri. În primul rând, apar aici ca o determinare în sine, fără nici un impuls extern; în această direcție către autodeterminare fără motivație externă (și shk către auto-activitate)

» Alios ceea ce este este numai în măsura în care este poziționat în ego și în afara leh este. nimic.... Nimic nu poate fi ceva mai atiristic decât un gi'si »Ules« (STR. 12) în I. „Ego-ul este sursa întregii realități. Numai prin și folosind I-ul este dat conceptul de Bealitiit K (стр. 61); »Este la origine nui· eitie Subsi.-nu: eul. În această substanță, toate problemele relevante sunt stabilite, împreună cu toate realitățile posibile* (стр. 74); „În măsura în care Idi-ul este absolut, i-Л este inevitabil și nerestricționat. Alies ce este, stai! cs; si ceea ce scrie nu este. Dar tot ceea ce stabilește, se stabilește ca leh; urni the I<h postuls it ais ailes what it postuls. Prin urmare, având în vedere acest lucru, lăsați-l pe I m su-h all, i.e. i cine infinit nelimitat Kealilat* (стр. 232 и 233).

iese la iveală caracterul esenţial al eului nostru. Acest eu este în mod necesar liber, în timp ce toate celelalte lucruri sunt, în virtutea naturii lor, determinate de orice, sau sunt în general determinate din exterior. Aici eul acționează numai pe baza conceptului propriei sale independențe, fără a fi determinat de nimic din exterior – tărâmul moralității. Esența moralității se termină în faptul că libertatea este determinată doar de conceptul de independență. Legea libertății este deci conceptul de absolut, de indefinibilitate prin intermediul a ceva din afara eului nostru, iar ceea ce poate fi este determinat aici prin intermediul sinelui însuși. În al doilea rând, eu, ca ființă rațională finită, nu mă pot pune fără să-și atribuie activitate liberă, prin care trebuie să recunoască lumea sensibilă din afara ei; o ființă rațională finită nu se poate atribui fără să o atribuie și altora, deci și altora. existenţa altor fiinţe raţionale finite în afara lor. Căci nu mă pot considera o ființă cu activitate practică decât dacă este chemată la o astfel de activitate de către alte ființe raționale. Astfel, activitatea unei ființe raționale este condiționată de activitatea altor ființe raționale. Aici ambele ființe raționale, poziționându-se și definindu-se reciproc ca ființe libere, se află

într-o anumită, definită relație una cu cealaltă - în relația drept-zona dreptului.

§ 168.

Nu se poate nu observa cât de greu i-a fost lui Fichte, urmând sistemul său, să ajungă în domeniul dreptului. În domeniul moralității, este necesar să ne asumăm relația de cel puțin două persoane, dintre care una are drept, cealaltă are o obligație în raport cu prima. Dar în Fichte, așa cum am văzut mai sus, există un singur „eu” care încapsulează tot ceea ce există cu adevărat. Toți ceilalți oameni, după Fichte, sunt doar reprezentări, un produs al imaginației, care în realitate nu există. Pentru a intra în sfera dreptului în acest fel, Fichte a trebuit să încalce consistența sistemului său; ar trebui să recunoască alți oameni ca ființe conștiente de sine, personalități.

System no Sitlenlehre nach Principien '1er 1798. p. 8-24 şi 78.

De-a lungul timpului, Fichte și-a schimbat viziunea extinzându-și eu-ul individual la eu-ul universal, care cuprinde întreaga lume, toate celelalte eu. Voia să mă privească ca pe o ființă rațională în general. Dar o astfel de concepție îi aparține deja lui Schelling însuși. Fichte, eu sunt sinele lui individual.

Doctrina dreptului a lui Fichte.

§ 169.

Conceptul de drept * 2) Fichte deduce astfel: o ființă rațională finită nu poate presupune alte ființe raționale finite în afara ei, fără a presupune că se află într-o relație certă, definită cu ele . Fiind într-o anumită relație, ființele raționale finite sunt în acțiune reciprocă unele asupra altora prin rațiune și libertate. Contrastându-mă, ca ființă rațională și liberă, cu ceilalți, trebuie să-i consider pe aceștia din urmă ca astfel de ființe. Astfel, conceptul de individualitate necesită recunoașterea reciprocă a sinelui ca ființe egale. Conține conceptul de comuniune, ale cărui consecințe nu mai depind doar de mine, ci și de cel care intră în comuniune cu mine. Suntem amândoi legați împreună de existența noastră. Dar ființele libere finite, în acțiune reciprocă una asupra celeilalte, datorită libertății lor nelimitate, își pot depăși granițele. De ce, dacă vor să fie în comuniune, fiecare dintre ei ar trebui să fie liber să-și limiteze activitatea nesfârșită în folosul celorlalți; căci limitarea liberă a sinelui este semnul sigur al unei fiinţe raţionale. O astfel de relație, în care fiecare ființă rațională își limitează libertatea prin conceptul de posibilitate a libertății altora, cu condiția ca și alții să o facă în raport cu el,

*) Filosofia lui Fichte în general a avut o mare influență asupra sistemelor ulterioare, pe care Halibeus (Historisehe Entwickeluiig dei speculativen riiiiosopliie V. Kant bis Hegel, v. M. Chalybncus. 1M3.

Dresdenund Leipz. p. 149) o numește pe bună dreptate cheia rațiunii. Ѣniyu cea mai recentă filozofie.

2) Grtindlage des Naturrechts nach Principien der Wisscnschaftslehre. iena und Leipz. 1796. p. 1-54. vezi Raunier. pp. 124-140. Michelet. 1. p. 491. Slahl. p. 149-171.

există un raport juridic, care este esența dreptului; cerința, îndreptată spre implementarea unei astfel de relații, este legea dreptului.

Dar Fichte acceptă o astfel de noțiune de drept doar ca o presupunere. În ceea ce privește aplicarea efectivă a unui astfel de concept de drept, aplicabilitatea dreptului drept, dar conform învățăturii lui Fichte, este stipulată pentru fiecare subiect individual, că fiecare se va subordona acesteia; altfel, chiar legea îmi permite să mă ocup la discreția mea cu cei care nu se supun unei astfel de săpături.

§ DE.

Deci, Fichte, spre deosebire de Kant, derivă conceptul de drept din rațiunea pură, din propriul sine. Conceptul de individualitate, și deci conceptul de caracter, care decurge din primul, este determinat de conștiința de sine. Printr-o astfel de concluzie a dreptului natural, Fichte a separat complet domeniul dreptului de cel al morții, fără a pierde legătura și unitatea în sistemul său. O astfel de împărțire a acestor două domenii se regăsește, aparent, și la predecesorii lui Fichte – astfel, la Kant, există o legislație internă (auto-execuție), legea este o lege externă” data (constrângerea altora); astfel două legislații complet diferite, a căror unitate constă într-o singură lege sau concept formal, iar însăși separarea acestor domenii este complet inutilă, nu își atinge scopul. Astfel, ambele legăminte ale ființei, în concordanță cu conceptul sau conceptul lor comun, trebuie să acționeze în conformitate, iar dacă ele capătă un caracter opus (ceea ce se întâmplă în realitate), atunci aceasta arată deja contradicția rațiunii practice cu ea însăși. În Fichte, dimpotrivă, o astfel de unitate nu este o unitate logică, ci o unitate vie a unei ființe conștiente de sine. Fiecare dintre aceste ființe, după natura sa, poate fi activă în diverse moduri, care nu pot fi atribuite unui concept sau unei legi. Pe de o parte, ego-ul conține pokunnosti sau un impuls către o anumită activitate, prin urmare se formează zona moralității; Pe de altă parte, eu sunt deja, putere, aleg liber și acționez în lumea exterioară – de aici apare legea dreptului. În ciuda faptului că motivul și puterea sunt, în esență, contrare caracterului sudic, eul, care servește drept centru

pentru ambele începuturi, rămâne aici unul și același. Astfel, Fichte a fost primul care a reușit, fără a încălca consistența sistemului său,

să rezolve problema, la soluția căreia predecesorii săi se străduiseră cu sârguință.

§ 171.

Mai departe, Fichte expune într-un sistem însăși doctrina dreptului și a statului.

Pentru realizarea rațiunii în lumea sensibilă și pentru coexistența ființelor raționale libere este necesar ca fiecare dintre ele să-și limiteze libertatea la conceptul libertății altora, adică să nu acționeze nimeni împotriva libertății și personalității. a altora. De aici ia naștere conceptul de drept universal, care include tot ceea ce ține de libertatea și personalitatea unei ființe raționale, ceea ce Fichte numește drept fundamental (Urrechl), care aparține necondiționat oricărei persoane și, prin urmare, se află în însăși conceptul de persoană. Prin urmare, dreptul fundamental, conform învățăturii lui Fichte, este dreptul necondiționat al unei persoane de a fi în lumea sensibilă doar o cauză și niciodată un efect. Dar eu, ca persoană și ca fenomen în lumea sensibilă, apar împreună cu corpul. Corpul nostru este un reprezentant al sinelui nostru în lumea sensibilă. Prin urmare, organismul, considerat ca persoană, trebuie să fie cauza absolută și finală a determinării sale la activitate. Din mișcarea sa trebuie neapărat să rezulte, că trebuie să iasă o acțiune care poate avea loc de aici în lumea sensibilă. Dar definirea corpului nostru, care este necesară pentru a acționa asupra unui lucru, în concordanță cu scopul, rezultă numai din cunoașterea lucrului însuși. Împotriva cunoștințelor și scopurilor noastre, natura nu se poate schimba de la sine; dimpotrivă, se schimbă numai ca urmare a acţiunii asupra fiinţelor sale libere. Prin urmare, putem cere ca totul să rămână în poziția în care ne este deja cunoscut, pentru că ne conformăm în activitatea noastră la cunoștințele noastre. Acesta este fundamentul proprietății. Partea de lume sensibilă cunoscută de mine și supusă scopurilor mele, chiar dacă numai mental, constituie, în mod original și fundamental (și nu numai în general), proprietatea mea. În fine, persoana, în virtutea dreptului său fundamental, cere ca între corpul său și lumea sensibilă să existe o acțiune reciprocă neîntreruptă, care

unele ar fi și ar putea fi determinate doar de un concept liber format al unei persoane despre lumea sensibilă. Astfel, dreptul fundamental cuprinde: 1) dreptul la inviolabilitatea corpului nostru; 2) dreptul la păstrarea continuă a influenței noastre libere asupra întregii lumi senzoriale1).

§ 172.

Dar posibilitatea unor raporturi juridice între persoane în domeniul dreptului natural este condiționată de fidelitatea reciprocă sau de încrederea reciprocă. Căci îmi limitez libertatea la conceptul libertății altora doar cu condiția ca și alții să facă același lucru în raport cu mine, adică să-mi recunoască libertatea. Prin urmare, atât restricția mea de libertate, cât și drepturile altuia sunt încă doar o

problemă aici. O astfel de condiție dubioasă sau falsă nu poate fi desființată decât prin faptul că ambele persoane își determină și își recunosc reciproc întinderea drepturilor. Securitatea reciprocă a ambelor, care se înțelege aici, se bazează astfel nu numai pe faptul că sunt de acord să intre într-un raport juridic între ei, ci cu atât mai mult pe faptul că vor fi în concordanță cu acordul încheiat în toate acțiuni viitoare. Aici, așadar, trebuie să presupunem că fiecare dintre ei își va ține cuvântul, că îl va transforma chiar într-o lege inviolabilă pentru sine. Dar o astfel de încredere reciprocă nu poate fi forțată, pentru că credința altuia în onestitatea și corectitudinea mea este ceva interior și, prin urmare, se află în afara sferei legii naturale. În absența unei astfel de încrederi, relațiile juridice sunt și ele imposibile. Pentru ca legea să existe în acest fel, trebuie să existe o anumită instituție care să dea legii o forță irezistibilă și să o protejeze. Dar dacă o astfel de instituție reține actele ilegale prin intermediul forței mecanice, atunci ea va distruge libertatea omului și va face din el o simplă mașinărie. Prin urmare, o astfel de instituție trebuie să acționeze după voința omului și să-l inducă la dorințe care pot fi compatibile cu libertatea tuturor. O astfel de instituție este, potrivit lui Fichte, o lege coercitivă (Zwangsgeselz). Astfel, ceea ce nu este asigurat prin încredere reciprocă este asigurat

J) Ibid. pp. 60-139.

cochetând cu legea. Legea coercitivă trebuie să opereze în așa fel încât pentru fiecare încălcare a dreptului, pentru contravenient să urmeze cu necesitate mecanică o încălcare egală a propriului său drept. Într-un astfel de caz, legea coercitivă va fi îndreptată nu numai împotriva încălcării răuvoitoare, ci și împotriva încălcării neintenționate a moravurilor. De aici rezultă că, în esență, o lege coercitivă necesită o putere coercitivă sau punitivă care să oprească orice încălcare a legii și să pedepsească pe cei care încalcă. O astfel de putere ar trebui să fie dorită de oricine își dorește securitatea reciprocă. În lupta pentru acest scop, fiecare trebuie să cadă de acord între ei, adică trebuie să încheie între ei un acord pentru stabilirea unei legi coercitive și a unei puteri coercitive. Dar îndeplinirea unei astfel de obligații reciproce este posibilă doar în societatea civilă sau în stat. Astfel, potrivit lui Fichte, dreptul natural, ca lege, nu există în afara statului. Dimpotrivă, statul însuși devine o stare a naturii, iar legile statului o lege naturală exercitată.

§ 173.

Posibilitatea încălcării legii, cu relații reciproce constante ale oamenilor între ei, duce în mod necesar la stabilirea unei uniuni sociale. Pentru a distruge o astfel de stare în care nimeni nu poate fi sigur de siguranța lui, un anumit număr de oameni, conform învățăturii lui Fichte, trebuie să se unească într-un întreg organic2) și să încheie între ei un acord, care ar

*) Ibid. p. 137-178.

2) Fichte notează că înainte de el conceptul de stat era definit de obicei prin combinarea unui anumit număr de indivizi într-un singur întreg. Dar în acest fel, spune Fichte, poți combina orice îți place într-un singur întreg. Legătura aici va fi doar gândirea noastră. Dimpotrivă, însăși imaginea pentru explicarea conceptului de stat în ansamblu este un produs natural organic. Așa cum într-un produs ecologic fiecare parte poate fi ceea ce este, doar în combinația în care se află acolo, la fel doar într-o uniune de stat o persoană primește un anumit loc pentru sine într-o serie de lucruri. Așa cum într-un corp organic fiecare parte păstrează continuu întregul și, păstrându-l, se păstrează prin aceasta!, tot așa și cetățeanul se află în aceeași relație în stat. Ibid. P, pp. 1-26.

a inclus în sine definiții exacte despre tot ceea ce ține de viața publică. Astfel, statul, potrivit lui Fichte, ia naștere ca urmare a unei înțelegeri între oameni sau a unui contract. Tratatul de stat este încheiat la fel de mult pentru stabilirea drepturilor reciproce, cât și ziua pentru instituirea puterii coercitive și a legii. Este necesar, deoarece legea universală a dreptului, poruncând doar ca fiecare să-și limiteze libertatea prin conceptul libertății altora, nu stabilește încă în ce exact și la ce obiecte se extind drepturile fiecăruia. Între timp, nicio relație juridică între oameni nu este posibilă decât dacă este precis determinată limita la care se poate extinde acțiunea liberă a fiecărei persoane. O definiție clară și precisă a zilei mele este esența unui contract de stat, care trebuie să includă nu doar o recunoaștere reciprocă generală4 a drepturilor, ci și o garanție pentru fiecare drept individual fără excepție; el trebuie să protejeze nu numai sfințenia proprietății în general, ci și fiecare parte a proprietății, chiar și granițele locului pe care noul cetățean vrea să-și construiască o colibă. Astfel, voința universală descoperită devine lege, căci rămâne pentru viitor o voință permanentă, pe care oricine dorește să trăiască în societate cu ceilalți o recunoaște împreună și pentru propria sa voință. Voinţa generală, prin definirea limitelor acţiunilor fiecăruia, întemeiază astfel legislaţia civilă; iar în stabilirea pedepselor pentru cei care încalcă drepturile altora, stabilește legislația penală.

Dar o astfel de ordine a lucrurilor nu poate exista în societate atâta timp cât dreptul la guvernare este în mâinile întregii comunități. TYGBO aici încălcatorii ordinii publice vor fi ei înșiși și judecătorii asupra lor2). De ce comunitatea nu ar trebui să dețină puterea publică în mâinile sale, ci ar trebui să aleagă administratori responsabili pentru aceasta.

§ 174.

În ceea ce privește forma de guvernare, potrivit lui Fichte, nu se poate determina un rial pentru niciun stat cunoscut.

i) Viy. I cip 182.

*) Sh Gyuya. ISO.

stva. Budeg-ld este o monarhie și, în plus, electivă sau ereditară, aristocrație ichi, sau vreo altă formă de guvernare, căci conceptul de drept, spune Fichte, este echivalent1)., Dimpotrivă, sarcina principală aici, conform Fichte, este la chipuri; având puterea publică în mâinile lor, nu o puteau folosi pentru rău. Pentru a preveni acest lucru, Fichte consideră că este necesară înfiinţarea unei instituții speciale sub denumirea de eforat. Astfel, în fiecare stat bine organizat există, dar conform lui Fichte, în primul executiv, puterea guvernamentală, care include și puterile legislative și judecătorești, și în al 2-lea eforat, în mâinile căreia se află dreptul de a supraveghea sau monitoriza toate acțiunile. puterea publică din partea poporului * 2). Funcționarii eforatului, sub denumirea de efori, au o putere restrictivă necondiționată, cu ajutorul căreia, în caz de abuz de cereri din partea autorității publice, opresc de îndată tot cursul cauzei și toate acţiunile autorităţii publice în toate părţile sale. Odată cu anunțarea unei astfel de interdicții (sub forma unui interdict de stat), poporul ar trebui să se adune în locuri cunoscute, unde eforii, în calitatea lor de acuzatori, să-i pună în discuție întreaga chestiune. Partea acuzată, fie că este vorba de efori (pentru o plângere nedreaptă), fie de puterea executivă, se pedepsește în condiții de egalitate cu trădătorii de stat - expulzarea din țară3). Cei care sunt nemulțumiți de decizia poporului pot părăsi patria, pentru că decizia poporului, notează Fichte, va fi întotdeauna corectă®, adică în conformitate cu voința generală a tuturor4). Dar pentru a preveni grevele între efori și persoanele învestite cu puterea guvernamentală, care ar putea tinde să asuprească poporul, este necesar, spune Fichte, ca eforii să fie aleși doar pentru un anumit timp, iar noii veniți să aibă controlul. peste predecesorii lor. Dar, deoarece acest control nu este întotdeauna suficient, în cele din urmă, cel mai înalt control atât asupra eforatriei, cât și asupra puterii guvernamentale aparține poporului. În cazul opresiunii reale

!) Ibid. p. 196—197.

2) ÍYb. p. 192—194.

3) Ibid. p. 209—219.

*) Ibid. p. 219.

umbra poporului o poate abate, conform utopiei lui Fichte, în două moduri: și.ii, dacă violența și asuprirea sunt evidente, printr-o răscoală unanimă, care nu poate fi numită rebeliune (răzvrătire) pentru că poporul, având în mâinile lor, ca <1e facto, de jure, cel mai înalt partid, nu pot fi un rebel împotriva lui însuși; sau una sau mai multe persoane, ca efori naturali, pot chema (cere) poporul să întocmească un nou tsiago independent. În acest din urmă caz, dacă oamenii sunt de

acord cu o asemenea cerere, atunci judecata acuzatorilor și acuzatului le aparține; dacă nu este de acord, atunci cei care l-au chemat sunt ei înșiși pedepsiți pe picior de egalitate cu rebelii, căci în acest caz fie opresiunea nu a fost atât de diferită, fie provocarea a fost adresată unui popor dependent, ca o adunare de gloate, care este mereu gata să calce în picioare orice drept1).

Cu greu este necesar să observăm că toate aceste presupuneri ale lui Fichte sunt atât de irealizabile, încât contrazic ideea de drept.

§ 175.

În stat, dreptul natural, potrivit lui Fichte, se dezvoltă și este implementat în legislația civilă; de ce Fichte consideră aici chiar esenţa legilor civile asupra proprietăţii şi asupra infracţiunilor * 2).

§ 176.

Un contract, potrivit lui Fichte, este fundamentul oricărui drept. Înainte de un contract de stat, nu poate fi vorba de proprietate; căci iniţial fiecare are dreptul la orice fără excepţie. Nu deținerea de plantații negestionate constituie baza dobândirii proprietății, ci contractul. Cel mai înalt scop al oricărei activități, potrivit lui Fichte, este posibilitatea existenței. Posibilitatea de a trăi în acest fel este proprietatea necondiționată și inalienabilă a tuturor oamenilor. Prin urmare, spune Fichte, fiecăruia, atunci când statul este stabilit, i se atribuie o anumită parte a lumii sensibile pentru utilizare; toată lumea ar trebui să fie

Ch litiil. cu gr. 220-225.

2) Prin dreptul de proprietate, Fichte înțelege și dreptul la acțiuni libere ale oamenilor din lumea sensibilă în general. II. I. pagina 6.

dat posibilitatea de a trăi din propriile r, munca cuiva. Securitatea pentru acest ultim scop este spiritul fiecărui contract cu privire la proprietate. Dacă cuiva nu i se oferă o astfel de oportunitate de a trăi, atunci contractul în legătură cu el este încălcat și nu este obligat după aceea să recunoască și proprietatea altora. Prin urmare, statul sau cetățenii trebuie să-i ajute pe cei săraci, dar cu condiția ca acesta (statul) să aibă după aceea dreptul de a supraveghea (administrea) înstrăinarea bunurilor fiecăruia. Potrivit lui Fichte, esența acordului de proprietate include și faptul că fiecare ar trebui să arate tuturor, adică prin ce mijloace sau ocupații doresc să trăiască și că fiecare ar trebui să aibă anumite ocupații . Astfel, toți cetățenii vor aparține anumitor kiassas. Statul separă diferitele clase și determină drepturile fiecăreia dintre ele. Fichte distinge trei tipuri de industrie: în primul rând, spune el, omul are în vedere doar să stăpânească produsele naturale și fie ajută natura în formarea lor, fie pur și simplu le colectează în forma lor naturală. Fichte numește astfel de industriași cu numele comun de producători. Dar

lucrările brute ale naturii, pentru a se potrivi scopurilor unei ființe umane, necesită totuși o pregătire specială cu pricepere. Cetăţenii angajaţi în acest gen de industrie, Fichte îi numeşte în general artişti. În cele din urmă, există o a treia clasă de oameni în societate, care este angajată în producerea schimbului unui produs cu altul - aceasta este clasa comerciantului. Într-un stat, spune Fichte, trebuie să se calculeze cu precizie câți cetățeni ar trebui să primească locuri de muncă în acest sau alt tip de industrie. Trebuie să existe un echilibru perfect sau o relație exactă între brut și fabricat. Același lucru ar trebui să fie observat în raport cu clasa de comerciant. În stat, spune Fichte, nimic nu ar trebui să rămână nedeterminat. De ce încearcă Fichte să definească aici toate detaliile care se referă aici, până la cele mai mici lucruri1).

§ 177.

Pedeapsa, potrivit lui Fichte, ca mijloc de realizare

*) Ibid. P. pp. 8-91.

cur

Consecința scopului statului, adică securitatea comună, este răzbunarea răului egal pentru egal (poepe talionis). În contractul social, toată lumea promite să respecte drepturile celorlalți. Cine acționează împotriva unei asemenea promisiuni, el, în cea mai mare măsură a legii, nu poate fi tolerat în stat. Prin urmare, fiecare crimă, după învățăturile lui Fichte, ar trebui să aibă drept consecință, de fapt, izbucnirea unui cetățean din stat: ; căci în fiecare acțiune penală există o încălcare a contractului, care stă la baza tuturor drepturilor cetățenilor * 2). Dar statul, continuă Fichte, trebuie să aibă grijă de conservarea cetățenilor săi, cu excepția cazului în care acest lucru este contrar scopului său principal, adică siguranța publică; prin urmare, în toate acele cazuri de fapte penale în care se poate păstra siguranța publică, infractorului i se poate permite, în loc să fie expulzat din stat, să fie supus unei alte pedepse. Mai mult, Fichte vorbește în detaliu despre diferitele tipuri de pedepse. Cea mai mare pedeapsă, potrivit lui Fichte, la care pot fi supuși cetățenii în virtutea contractului social, este privarea de toate drepturile și expulzarea din societate. Odată cu distrugerea contractului, sunt distruse și toate raporturile juridice dintre stat și cetățean; par să nu mai existe unul pentru celălalt. De aici rezultă, spune Fichte, că statul nu are dreptul să ucidă un criminal. Dar cine va interzice statului, continuă Fichte, să atace criminalul și, ferindu-se de el ca de un animal dăunător, să-l distrugă cu ajutorul forței fizice? Statul, ca judecător, nu ucide criminalul, ci doar distruge tratatul. Dacă ucide criminalul, atunci acest lucru nu se datorează unui drept pozitiv * ci din necesitate. Astfel, după Fichte, pedeapsa cu moartea este în orice caz un rău, deși unul necesar*).

i) Der Verbrecher wird vogelfrei, i.e. siguranța criminalului va primi la fel de puțină atenție din partea statului precum siguranța oricărei păsări, ex ex, hors de la loi. Ibid. P. § 20. p. 86, 96.

a) Ibid. pagina 95.

3) Ibid. pp. 97, 98.

*) Lat. Și, p. 121-127.

Secțiunea 178.

În cele din urmă, Fichte discută despre organizarea poliției. Poliția, potrivit lui Fichte, joacă rolul principal în stat. Poliția bine organizată este sufletul statului. Ea trebuie să cunoască exact toți cetățenii statului ei și să urmeze peste tot și mereu acțiunile lor. În acest scop, oricine, indiferent de condiție, ar trebui, potrivit lui Fichte, să poarte întotdeauna cu el un pașaport, în care fața lui să fie descrisă cu exactitate. Pentru cele mai importante persoane, în loc de o descriere, care este întotdeauna inexactă și ambiguă, pe pașaport poate fi desenat un portret adevărat al persoanei. În plus, nimeni nu ar trebui să aibă voie să-și părăsească locul de reședință, indicând pe pașaport locul în care dorește să meargă. Nu trebuie acceptat în alt loc decât cel indicat în pașaport. Singura sursă a tuturor relelor în statele noastre, spune Fichte, constă în absența ordinii. Singurul motiv pentru atâtea dificultăți în a participa la descoperirea unui criminal este că există mulți oameni în societate cărora statului nu le pasă deloc și care nu aparțin unui anumit stat. Dar într-o stare, spune Fichte, așa cum am descris-o, în care oricine poate fi recunoscut imediat în orice loc, criminalitatea este ceva extraordinar. Într-o stare în care totul este în regulă, fiecare crimă trebuie să fie precedată de o mișcare extraordinară, care nu poate fi trecută cu vederea de poliție. Astfel, nu văd nicio posibilitate, spune Fichte, ca într-o astfel de stare criminalul să rămână nedescoperit. Poliția, potrivit lui Fichte, trebuie să dezvăluie fără greș fiecare persoană vinovată; în caz contrar, ea este responsabilă pentru fiecare infracțiune care se comite în stat. Potrivit lui Fichte, o astfel de cerere din partea poliției este într-o asemenea măsură inevitabilă, încât, dacă nu poate fi îndeplinită, atunci statul și orice drept între oameni trebuie să fie recunoscute ca imposibile.

§ 179.

Uniunea de familie a lui Fichte este văzută nu doar ca o legală

1) Ibid, p. 140-157.

societate, dar și societate naturală și morală. Relațiile membrilor acestei uniuni sunt determinate, după Fichte, de natura și rațiunea însăși. Căsătoria, potrivit lui Fichte, este o unire perfectă a două persoane de sexe diferit, bazată pe un impuls natural. Aici trebuie să presupunem că există un acord deplin cu privire la intrarea într-o

astfel de alianță de ambele părți. Din obligația statului de a proteja identitatea cetățenilor săi decurge și obligația de a-și proteja cetățenii împotriva violenței și constrângerii de a intra în bravo. Pe de altă parte, doctorului Fichte i se pare de neînțeles de ce statului, și aici în special clerului, ar trebui să i se acorde dreptul de a interzice căsătoriile în grade cunoscute de rudenie. Dacă este contrar naturii, spune Fichte, dacă prin natura însăși oamenii au o aversiune față de astfel de uniuni, atunci nu este nevoie să le interzicem prin lege; altfel chiar interzicerea ar fi nedreaptă. Dacă aceasta, spune mai departe Fichte, este contrară religiei poporului, atunci credincioșii nu vor intra într-o asemenea alianță nici măcar fără interdicție; dar cel care nu crede sau îndrăznește va fi pedepsit pentru aceasta de însuși Dumnezeu. Soții, fiind complet devotați unul altuia, trăiesc întotdeauna în armonie unul cu celălalt; cearta și certurile sunt imposibile între ei, căci în ele este deja în sine o despărțire sau un divorț.

Relația dintre părinți și copii este determinată, după Fichte, și de natură și moralitate2).

Cât priveşte, în sfârşit, relaţiile internaţionale, Fichte consideră că, odată cu extinderea constantă a uniunii popoarelor, va veni în sfârşit pacea veşnică, ca singura relaţie a statelor între ele, în concordanţă cu dreptul3).

§ 180.

Fichte nu a rămas pentru totdeauna fidel părerilor sale despre relațiile în filosofia dreptului. Studiile sale ulterioare pe subiecte legate de domeniul dreptului au deja un caracter mai obiectiv. Astfel, în învățătura sa ulterioară despre drept și stat, imaginea obiectivă a concepției lui Fichte este exprimată în întregime.

r) Ibid. p. 166-212.

*) Ibid. pp. 236-247.

·) Ibid. pp. 248-265,

Întrucât învăţătura ulterioară a lui Fichte despre drept şi stat diferă destul de mult de cea dintâi, expusă de el în dreptul natural, nu considerăm de prisos să indicăm aici şi ideile principale ale lecţiilor sale despre drept1) şi despre stat * 2).

În învățătura sa ulterioară despre drept, Fichte găsește baza diferenței dintre legea dreptului și legea morală prin aceea că prima, protejând drepturile fiecăruia în societate de încălcări externe, servește ca primă condiție pentru orice dezvoltare liberă și are scopul de a pregăti stăpânirea universală a legii morale, în timp ce a cărui stăpânire este legea dreptului ar fi complet inutil Un alt motiv pentru separarea dreptului natural de învăţătura morală îl găseşte Fichte în faptul că statul se bazează pe un contract, ca un rezultat al căruia

fiecare este prevăzut cu o anumită sferă a lumii sensibile pentru activitatea sa, care se numește în general proprietate. Între timp, ca contract, considerat din partea legii morale, nu are forță obligatorie. Aici Fichte cere în continuare o repartizare egală a proprietății între cetățeni, în funcție de munca fiecăruia, și egalitatea impozitelor, adică să lucreze în continuare în scopuri de stat. În raport cu puterea publică, Fichte respinge aici eforatul atât de mult lăudat de el în dreptul natural. Cu toate acestea, rezolvarea întrebării cine ar trebui să fie conducătorul statului, Fichte lasă aici providenței divine, care nu numai că va chema pe această persoană cea mai dreaptă, ci îi va deschide și mijloacele de a păstra în mod continuu moștenirea în supremație. putere pentru bine. Acest mod de a gândi, care ne amintește de Platon, este și mai vizibil în lecțiile sale ulterioare despre stat. Aici Fichte, după exemplul lui Platon, cere educația generală a copiilor ca o condiție necesară pentru o ordine socială bazată pe morală pură. Darurile naturale ale copiilor determină locul pe care trebuie să-l ocupe fiecare dintre ei în societate. Profesorii sunt destul de cumsecade

1) Das System der Rechtslehre (o serie de prelegeri ale lui Fichte susținute de acesta la Berlin în 1804, 1812 și 1813). Situat în partea a 2-a a nachgelassenen Werke din Fichle. Bonn. 1834-1835.

2) Die Staatslehre, oder über d.is „V erlialtniss des Urstaats zum Ver-nunftreich (o serie de prelegeri susținute în 1843), ed. 1820 la Berlin.

este necesar să-i guvernăm pe alții, de ce însăși persoana conducătorului trebuie aleasă dintre astfel de mentori etc. O astfel de viziune nepractică a lucrurilor, care dezvăluie ignoranța a ceea ce este real, este și mai vizibilă într-o altă lucrare a lui Fichte: A comercial , închis în sine, stare1), unde Fichte, cu cele mai nobile intenții, dorește adesea să facă realul din cu totul imposibil, prin care cade în idealism gol. Poziția sa aici este contrară tuturor cerințelor economiei naționale.

În plus, în legătură cu învățătura sa despre drept și stat, există următoarele lucrări, care, totuși, aparțin filozofiei istoriei propriu-zise:

Die Beiträge zor Berichtigung d*'r Urtheile liber die frinzosische Dévolution (1793 și 1794);

Die Grundzüge des gegenwãrtigen Zeitallers. Berlin. 1806;

Gesprãche über Patriotismos und sein Gegentheil. 1807;

Reden an die deutsche Nation. Berlin. 1808.

§ 131-

Am văzut că Fichte, ca bază a doctrinei sale despre drept, plasează libertatea omului, care pentru el decurge nu din rațiunea practică, ca la Kant, ci din ființa reală a eului nostru. Aceasta este libertatea pură a individual, și nu ideea de libertate și egalitate universală. La Kant, libertatea indivizilor este deja limitată inițial, deoarece decurge din libertatea universală, care atribuie primei o măsură și limite. În Fichte nu are nici o măsură și nici o limită, căci eu mă postulez imediat. Ea constă, după Fichte, „în dreptul unei ființe raționale de a fi întotdeauna o cauză în lumea sensibilă, și nu un efect”. Dar, alături de acest concept de libertate, există și conceptul de constrângere, care trebuie să fie și nelimitat, la fel cum libertatea însăși este nelimitată. Astfel, libertatea nelimitată și posibilitatea constrângerii constituie principiul de bază al doctrinei de drept a lui Fichte.

Acordând atenție consecințelor care decurg din principal

1) Der geschlossene Handelslaif, ein philosophischer Entwurf ais Anhang znr Rechtslehre und Probe einer kiinftig zu liefernden Politile Tühing. 1800. Pentru o analiză a acestei lucrări, vezi Raumer v. v. c. Cu. pagina 132.

Începutul lui Fichte, care conține atât de puternice opuse - libertate nelimitată și constrângere - nu se poate să nu se constate că conține multe inconsecvențe și contrazice esența dreptului. Astfel, rezultă în mod necesar că toate drepturile sunt bazate pe contract; căci fiecare are un drept infinit la orice, astfel încât orice restricție în acest sens nu poate apărea decât prin consimțământ voluntar. Statul de aici se bazează, de asemenea, numai pe tratat; instituția și organizarea sa sunt foarte condiționate și schimbătoare, astfel încât în fiecare moment să poată fi schimbate și reconstruite. Deși Fichte, ca și Kant, admite constrângerea din partea statului în raport cu cei care se opun ordinii publice, dar în Kant o astfel de constrângere este o consecință a necesității rezonabile, în Fichte este o consecință a arbitrarului nelimitat al celor uniți în societate. . Prima trăsătură caracteristică a doctrinei lui Fichte a dreptului este, așadar, că legea dreptului nu are nicio putere asupra oamenilor și că implementarea ei depinde de focul arbitrarului. Începutul exclusiv al legii dreptului este personalitatea omului. Personalitatea individului este aici divinizată de raționalismul subiectiv, la fel cum mintea impersonală este îndumnezeită de raționalismul obiectiv. Potrivit lui Kant, cel mai înalt principiu al moralității include, alături de datoria: a respecta în mod egal libertatea fiecăruia<. În Fichte, însă, legea și morala sunt complet separate una de cealaltă. Căci numai legea morală, după Fichte, prescrie îndatoriri, în timp ce legea drepturilor depinde numai de voința oamenilor. El nu poruncește, ci permite și, prin urmare, este doar o lege care este permisă. Astfel, pentru Kant, legea dreptului decurge din legea morală, în timp ce pentru Fichte, există un decalaj absolut între lege și morală. În domeniul dreptului public, bunăvoința, potrivit lui Fichte, nu este necesară; dreptul este întotdeauna însoțit de constrângere. Prin urmare, legea în Fichte este complet străină de

morală. Este clar că o asemenea separare a dreptului de morală este nedreaptă: I. cum motivația interioară și cum libertatea sunt în relație reciprocă, cum sunt conectate una cu cealaltă; Eu, ca libertate sau activitate, trebuie să mă supun unui impuls interior. Ambele sfere sunt într-un mod laconic convenite și pătrunse una de cealaltă. Dacă conceptul de moralitate este cu adevărat obligatoriu

gândește, ca un impuls interior, atunci este același lucru cu morala, așa cum susține însuși Fichte, de ce separarea lui Fichte între drept și morală este și mai nefondată. Dacă Fichte justifică constrângerea derivând-o din libertatea originară a eului nostru, atunci în acest caz el distruge semnificația morală a constrângerii. Constrângerea după aceasta este doar o forță reală, care în constrângere nu excită decât sentimentul de supunere accidentală. Presupunându-se a fi infinit de liber și apoi limitându-se, Fichte cade clar într-o contradicție, pe care vrea să o elimine prin faptul că o astfel de limitare este, după Fichte, o limitare a libertății însăși. Dar aici Fichte confundă clar libertatea individuală cu libertatea universală, sau libertatea unei persoane cu libertatea altora, pe a căror diferență se bazează de fapt particularitatea sistemului său.

În fine, recunoașterea drepturilor fiecărui individ, nu datorită naturii raționale a persoanei, ci doar a condiției ca acesta să recunoască drepturile altora, duce la faptul că legitimitatea acțiunilor noastre va fi complet relativă. , adică va fi determinat de modul în care acționează alții și, prin urmare, și de o considerare complet falsă a celor mai importante raporturi juridice, de exemplu. în domeniul dreptului penal.

Astfel, principala greșeală a ideaismului subiectiv (în raport cu natura) constă în unilateral!, având în vedere latura pur formală a dreptului și într-o abstracție completă din întreaga natură internă și morală a dreptului.

Sistemul Schelling ')■

§ 182.

Sistemul de filozofie al lui Schelling, cel mai faimos gânditor al timpurilor moderne, care posedă un dar atât de strălucit al creativității, conform convingerii propriei filozof, nu a fost încă complet finalizat. Atât modul anterior de gândire al lui Schelling, cât și cel schimbat ulterior, nu și-au atins dezvoltarea deplină, finală. Prin urmare, la prezentarea acestuia

') Friedrich!> Wilhelm Joseph Sheinis (Kr. W. 1. Swlliu¿) b. în 1775

sistem, ne vom limita la cel mai esențial, exprimat fără îndoială de însuși filozoful.

Dacă urmărim cu acuratețe istorică o serie de scrieri filozofice ale lui Schelling, atunci aici putem găsi trei, patru și chiar cinci modificări diferite în învățătura lui. În ansamblu, însă, găsim o diferență esențială între vechea sa învățătură natural-panteistă și cea nouă, teosofică, care tinde deja spre teism; vom prezenta în termeni esenţiali atât învăţătura anterioară a lui Schelling cât şi concepţiile sale ulterioare.

§ 183.

Kant a încercat deja să înțeleagă - în ce mod obiectele lumii exterioare corespund ideilor noastre? Dar, după cum am văzut, el nu a putut rezolva această întrebare, motiv pentru care a respins cunoașterea realității în general.spirit. Cu toate acestea, Kant nu a respins realitatea lumii exterioare, a cărei existență este la fel de independentă ca și cea a lumii spirituale. Fichte a rezolvat această întrebare în felul următor: toate cunoștințele noastre sunt activitatea noastră subiectivă; nimeni nu poate ști mai mult decât cât de multe se află în sfera ego-ului nostru, adică a conștiinței noastre de sine, și tot ceea ce ne apare aici este doar activitatea de sine a conștiinței noastre. La Fichte, așadar, în realitate există doar cunoașterea propriei activități ideale: conștiința conștiinței, gândirea gândirii. În realitate, doar conștiința există ca activitate pură pentru ea însăși, ca gândire reală pură; orice altceva (chiar ființa gânditoare însăși) nu există. Schelling a observat imediat subiectivitatea unilaterală a unor astfel de cunoștințe. În sistemul său de idealism transcendental * 2), Sheiling rezolvă această problemă în felul următor: dacă există un titlu, atunci trebuie să existe și ceva care

1) În același timp, trebuie să remarcăm că ceea ce se relatează despre filosofia lui Schelling în diverse periodice și ziare, de la momentul apariției sale la catedra de filosofie de la Berlin, trebuie luat cu foarte mare prudență.

2) System des transcendenlalen Idealismi! tubing. 1800,8.

cunoscut, sau de către alții cu yuga: dacă există cunoaștere, atunci trebuie să existe. Aceasta se referă însă doar la opoziția eului finit în raport cu lumea exterioară, și nu la opoziția universală a gândirii și a ființei, subiective și obiective, necondiționate1). Dacă, în plus, cunoașterea trebuie să fie adevărată cunoaștere, cunoaștere a obiectelor cunoscute și nu gândire goală, atunci ea nu poate fi separată de obiectul sau conținutul cunoscut; dacă cunoaşterea nu trebuie să se distingă de adevărata fiinţă sau esenţa obiectelor cunoscute, dacă trebuie să le pătrundă perfect, atunci cunoaşterea şi obiectul sau cognoscibilul ei trebuie să fie de aceeaşi natură. Cunoașterea adevărată, în unitatea sa inseparabilă cu cognoscibilul, subiectul și obiectul, în sensul strict al cuvântului, este doar conștiință de sine. Prin urmare, cunoașterea și ființa sunt în sine și în esență trebuie să fie una și aceeași. Acea gândire chiar există, nimeni nu se îndoiește cine doar gândește (cogitare est). Aceasta este așa-numita auto-confirmare a lui Schelling (Selbslhejahurie) a gândirii

și a ființei, deoarece fiecare ființă este împreună și acționează un alt gând, real, adică gândul și ființa sunt identice. Astfel, faptul că la Fichte compoziţia este doar o activitate ideală, la Schelling este o activitate reală şi reală; sau, cu alte cuvinte, Schelling a afirmat că idealul și realul sunt în esență identice. Egim a restabilit posibilitatea spectacolelor. Întrebarea cu privire la modul în care obiectele lumii exterioare corespund ideilor noastre, deci, nu are loc, deoarece gândirea și ființa, subiectul și obiectul, în ultima lor bază - în absolut - sunt identice. Așadar Schelling a extins eu indivizibil al lui Fichte, mintea indivizibilă, într-o minte necondiționată, într-un eu infinit și universal, care este etern și care include întreaga lume (universum) cu tot euul ei individual, finit, fără a fi el însuși astfel.

Pentru a înțelege clar primele scrieri ale lui Schelling, este necesar să se aplice doctrina lui Fichte despre conștiință în toate momentele ei la sinele său universal, necondiționat. Primul act al sinelui necondiționat al lui Sheying, care corespunde laturii reale a sinelui lui Fichte, este puterea reală - necondiționată, acțiunea necondiționată, necesitatea necondiționată. a doua sută-

') Necondiționatul de aici este încă luat de Schelling din rațiune universală; cf. Jahrbücher der Medicin. 1. p.

coroana lui Schelling necondiționat, corespunzătoare celui de-al doilea moment al sinelui lui Fichte, sau latura sa ideală, este ideal, cunoaștere sau înțelepciune necondiționată, libertate. Dar la baza ambelor momente stă o substanță activă, care la Schelling este furnizată în identitatea necondiționată a subiectivului și a obiectivului în lume în general (în uiiivi'i'suiii), în Fichte în conștiința de sine. Astfel, în fruntea sistemului său, Schelling pune eu absolut, universal, ca unitate a re.i, al doilea și al cincilea, ca identitate a spiritului și a naturii. Singura ființă este ființa absolutului; prin urmare, orice ființă individuală este doar o imagine a manifestării acestei ființe necondiționate. Umbra-șoarecelui, spune Sheping1), nu este gândirea mea, ființa nu este ființa mea, ci ființa și gândirea universalului, absolutului (Dumnezeu). Nu există o înălțare treptată a cunoașterii la chemarea Divinului, dar există o cunoaștere directă a Divinului prin Divin. Sinele universal al lui Shetling este o activitate sau viață pură și nu o ființă moartă, odihnită; este acea natură universală, care acționează în mod constant pe sine, natur» nahirans, care, dezvoltându-se, se formează și în toate formele ei își dezvăluie doar propria ființă și propria sa viață. Dar o astfel de dezvoltare eternă a ființei universale a naturii are loc treptat în timp, de la imperfect la tot mai perfect. Ca bază sau ca posibilitate (poleiiitiell) prima era cea mai perfectă, dar era așa doar ca putere sau posibilitate, ca potență; în realitate (aetualiter) se trece de la o stare imperfectă la una mai perfectă. Prin urmare, găsim în natură o anumită perfectibilitate, un progres etern sau un proces de autoexaltare de la potență la potență. Cursul post-distructiv al dezvoltării vieții sau istoriei naturii constă în sine. Cel mai înalt stadiu și scopul unei astfel de dezvoltări este acela în care viața în

propria dezvoltare ajunge la conștiința de sine. La acest nivel cel mai înalt apare omul, prin care sinele universal se înțelege pe sine.

Un impuls orb de a trăi în natură, dând naștere a tot ceea ce este inconștient, în esența lui la fel cu conștientul, cu spiritul. Aceeași forță care operează în lumea plantelor operează și în gândirea mea, adică gândește în mine. Realitate

l) Jahrb. der Medicin, 1 Bd. 1 lovitura. §44-54.

în afara mea și spiritul, sau gândul din mine, în esența lui este unul și același, - subiect = obiect. Și doar gradul în care subiectivul și obiectivul, idealul și realul se pătrund reciproc este diferit. Realul și idealul, care sunt identice în temeiul lor final sau în temeiul lor necondiționat, apar la cunoașterea finală ca doi poli opusi; în funcţie de faptul că unul sau celălalt element predomină în fenomenele individuale, iar fenomenul însuşi poartă mai mult sau mai puţin caracterul idealului sau al realului. Astfel, în toate ființele lumii se exprimă identitatea subiectivului și obiectivului, idealului și realului; dar în speciile individuale de viață, unul sau altul element, ideal sau real, se dezvăluie predominant. Astfel, în natură prevalează obiectivul, realul, în timp ce în domeniul spiritului, subiectivul, idealul. Gradele de dezvoltare ale naturii sau potentialitatile vietii naturale, dupa Sheiling, sunt: greutate, lumina, organism. Și aici predomină fie elementul mai real (greutatea), fie cel ideal (lumina). Gradele de dezvoltare a spiritului sau latura ideală a universalului sunt: cunoașterea, morala și religia, arta și contemplația mentală (intellectuelle Anschauung). În știință, necesarul (realul) se află într-o luptă cu libertatea (idealul); în morală și religie libertatea primează asupra necesității; în artă, realul și idealul se întrepătrund în cel mai interior mod. În același moment, în care forța activă a universalului a produs omul, i s-a deschis prima rază de lumină, adică în om a ajuns la conștiința creației sale. Omul este acel produs al absolutului prin care se cunoaște pe sine, pentru că o parte a absolutului din om atinge conștiința de sine. Prin urmare, Schelling spune: „Natura își atinge scopul cel mai înalt – să fie pe deplin un obiect al ei înșiși – numai prin cel mai înalt și ultim reflex însuși, adică omul, sau, mai general, prin ceea ce numim rațiune, prin puterea căreia. natura se întoarce în sine şi în urma căreia se dezvăluie că natura este iniţial identică cu ceea ce este recunoscut în noi ca raţional şi conştient*1). Dar procesul potențelor nu se oprește nici asupra unui om; relațiile dintre mulți oameni, care au loc efectiv

1) System dei transcendentale Idealismos, p. 4.

procesiunile din lume, fiind și operațiunile aceleiași minți universale, trebuie să fie și ele comune în acest proces. Astfel,

întreaga lume reală, nu numai în întregime, ci și în adevărata ei legătură, devine sarcina filozofiei.

§ 184.

În discursul său despre esența libertății umane*), care aparține deja perioadei ulterioare a studiilor filozofice ale lui Schelling, el însuși spune următoarele despre fostul său sistem: a arăta identitatea sau pătrunderea reciprocă a realismului și idealismului a fost intenția mea. căutări anterioare, Conceptul de substanță absolută, care la Spinoza rămâne încă neînsuflețit, primește în cea mai înaltă considerație a naturii un fundament viu, din care ia naștere filosofia naturii, care în raport cu toată filosofia este doar o parte mai reală a acesteia; completându-se cu idealul, în care domnește libertatea, ea este capabilă să se ridice la sistemul rațiunii .... În ultimul și cel mai înalt în-

stație nu există altă ființă, cu excepția dorinței voinței, ca ființă originară, de bază și independentă (Ursein), independentă de orice alt motiv și timp. A înțelege acest moment al ființei este sarcina principală a întregii filozofii* 2). Esența pozitivă a libertății umane, așa cum este revelată în conștiința imediată și în istorie, este că este o capacitate de bine și de rău; orice alt concept, de ex. despre independență etc., negativ și nu exprimă esența libertății. Dar aici se află, spune Schelling, cea mai dificilă întrebare din întreaga doctrină a libertății și a filozofiei în general; căci este imposibil să vedem cum poate rezulta capacitatea de a face rău din concepția despre Dumnezeu ca binele cel mai desăvârșit. Pentru a explica această întrebare, este necesar să luăm o altă cale decât cea urmată anterior. În ființele finite nu se poate respinge pre-constantele

1) philosophische Untersuchungen über dag Wesen der menschliehen Freiheit usw a lui Schelling în primul și singurul volum al colecției scrierilor sale filozofice. Landshut. 1809,8.

2) Ibid. pagina 419.

8) Deci, de exemplu. Deși Leibniz nu a respins răul moral din lume, el îl plasează în absența bunătății și în limitări.

existența (Immanenz) a absolutului și a Divinului, dar nu conține întreaga ființă abso-notală a Divinului; nu poate fi ceea ce, în absolut, este tocmai ceea ce constituie Divinul. Aceasta duce la faptul că în Dumnezeu însuși trebuie să distingem ceva ce în el nu poate fi numit Divin, sau în acea latură a absolutului, a cărui totalitate el însuși nu este Divină. Dar ce este în Dumnezeu care nu se constituie pe sine (a fost în Goti nicht er selbst ist)? sau din ce unghi, privit, nu se poate numi absolutele Dumnezeu? Pentru a rezolva această problemă, este necesar să arătăm că răul nu există în Dumnezeu, ci numai în creație (Creator), răul moral doar în om. Lumea creată trebuie, așadar,

să aibă o anumită independență față de Dumnezeu, în urma căreia este posibil ca ea să existe fără a lua parte la voința lui Dumnezeu sau a o exprima doar involuntar. În general, poate fi acceptată o singură bază originală (ürgruná), din care derivă totul. Această temelie trebuie să căutăm continuu în Dumnezeu; dar Dumnezeu nu este numai acest fundament primar; dimpotrivă, conţinând-o, este, pe lângă aceasta, altceva. Lumea are în sine același motiv original pentru care lumea este identică cu Dumnezeu în această privință, dar pe lângă aceasta, lumea este și altceva. Astfel, avem două concepte: primul principiu al fundamentului și existenței. Anterior, spune Schelling, am considerat lumea ca existența unui fundament, ca realizarea lui Dumnezeu însuși în spațiu și timp, prin care Dumnezeu a rămas doar un singur fundament primar, ceea ce nu mai este suficient pentru o înțelegere completă a adevăratei esențe a Dumnezeu, care nu poate fi singur, doar prin fundamentul originar, printr-o singură putere sau putere, dar, având în vedere conceptul pe care l-am dezvoltat deja despre el, trebuie să-l recunoaștem drept libertate, voință, spirit.

Deoarece nimic nu poate fi înaintea lui Dumnezeu și în afara lui, spune Schelling * 1), atunci baza existenței sale trebuie să fie

putere; dar aceasta nu diminuează dificultatea întrebării, căci fundamentul viitor al unei astfel de limitări sau lipsă de bine în ființele lumii va sta din nou în ordinea generală și originală a lumii, în continuare. iar în prima cauză a acesteia.

1) Ibid. pagina 429.

a avea în sine; dar acest fundament nu este considerat în mod absolut Dumnezeu, adică în măsura în care el există; căci ea este doar temeiul existenţei lui Dumnezeu, dar nu şi existenţa însăşi, deşi una nu poate fi concepută fără cealaltă – ele se presupun reciproc, astfel încât în timp niciunul nu poate fi precedat sau succedat. Dacă lumea trebuie să se deosebească de Dumnezeu, atunci ea trebuie să vină nu de la Dumnezeu, ci de la o altă temelie; dar din moment ce nimic nu poate fi în afara absolutului, o asemenea contradicție se rezolvă numai prin faptul că lumea își are temelia doar în temelia originară, care, deși constituie fundamentul existenței divine, poate fi totuși fundamentul lucrurilor. Recunoaștem aici din nou acel absolut identic, real-ideal, care precede orice dezvoltare, nu numai fiecare ființă, ci și gândire. Prin urmare, nu este un produs al gândirii sau o creație a spiritului, căci spiritul gânditor nu îl poate preceda, dar împreună cu spiritul gânditor există deja ca necreat, existând veșnic (Unvordenkliche, Urseiende). O astfel de ființă este latura reală sau temelia originală a lui Dumnezeu, care poate deveni și temelia lumii; este deci Divinul, deși nu îl constituie încă pe Dumnezeu însuși și poate fi temelia lumii, deși nu constituie neapărat lumea însăși. Prin urmare, trebuie privit ca o posibilitate materială, potențialul creației în Dumnezeu, care, în virtutea naturii sale (identitatea directă a realului și a idealului), simte în sine o străduință constantă de a fi în realitate ceea ce poate. și ar trebui să fie, o aspirație care îi aparține lui Dumnezeu nu ca Dumnezeu ca existent veșnic, ci acea latură a lui care

nu constituie ființa sa1) (dem in Goti nicht Goti Seienden). Procesul de dezvoltare a acestei laturi a Divinului sau procesul de dezvoltare a potențialului creator, procesul de creație (fără a-l amesteca cu Dumnezeu însuși) Schelling încearcă să explice în noua sa doctrină a potențelor.

§ 185.

Acest (Urseiende) mereu existent poate fi conceput ca voință; în

') A lige mei η e Zeitschrift von Deutachen für Deutsche. I. 1, crp. 34.

Identitatea subiectivului sau intern și a obiectivului sau revelat în exterioritate, potențialul și actul însuși, constau imediat în voință. În voință este, în primul rând, inseparabil, dar distinctiv, o străduință oarbă care iese din ea însăși, care trece independent și neîncetat într-un act; este autoactivitatea neîncetată (Spontaneitât) a acţiunii. Acest moment i se opune un alt moment de voință, de susținere sau de limitare, care ar fi. respins complet pe primul, dacă nu ar exista un al treilea, egalând și determinând scopul momentului, care determină măsura lucrurilor. În felul acesta, ceea ce era înainte potenţialul bisericesc - fiinţă oarbă - a devenit acum un material pasiv; a doua potență a devenit un principiu activ determinant, limitativ. Dar pentru ca acesta să determine cu adevărat și să nu nege complet, este necesar al treilea moment al tău - egalizarea. Acesta din urmă este ceva ce plutește liber între ființă și posibilitatea de a fi, care, ca atare posibilitate de a fi, nu se pierde în niciun act sau în nicio formă definită a realului; dimpotrivă, din fiecare dintre ele se întoarce în însăși rețeaua cu aceea, pentru a intra în alte stări, noi, definite din energia sa internă. Într-un cuvânt, această putere de auto-stăpânire a posibilității de a fi și a neființei (Sein-und Nicht-Sein-Kõoneo) este ceea ce numim spirit. În lume (univer&um) prima potenţialitate trebuie concepută ca o fiinţă extatică (exta * tische) fiind, ca primă, realitate imediată, neasumată încă pe o imagine definită, actus rigtsv, ca o fiinţă oarbă, pură nelimitată, mater sau materica a tuturor lucrurilor, causa ex quá omnia fiunt, causa materialis; a doua potență este cauza eficientă sau inslrumentalis, per quam, prin care totul este limitat și determinat; În cele din urmă, a treia potență este causa finalis, veciant quam, după a cărui măsură și tipar totul este determinat. Dar Dumnezeu se ridică deasupra tuturor, causa causaram, ca a patra potență, care nu intră ea însăși în procesul potențelor, ci le leagă în sine și le ține. Și astfel prima potență nu trebuie confundată cu Dumnezeu Tatăl; este doar principiul creator, productiv în el, natura gignoüirç în același mod, a doua potențialitate, deși există un Fiu, dar nu direct, ci numai după prima potențialitate, materie,

va fi subjugat și subordonat celui de-al doilea, adus sub formă de ikjup (und gleichsam expirirt hat); Spiritul este în cele din urmă al treilea potențial, ca scop final al întregului proces (ais das eigentlich Werden-und Sein-Sollende). Aceste trei potențe sunt Elohim (puteri), din epoca existenței, necreate, deoarece persoanele sunt valabile după încheierea perfectă a procesului în care era cuprinsă lumea primitivă, Divină. Prin acțiunea comună a acestor potențialități, această lume armonioasă a luat ființă. Totalitatea tuturor potențelor naturale, totalitatea tuturor genurilor în organizare și unitate perfectă, este omul. Astfel, Dumnezeu, cele trei potențe și omul în unitate armonioasă, aceasta a fost prima creație care nu trebuie confundată cu ordinea sau dezordinea actuală a lucrurilor. Dar lumea prezentă, care, din cauza răului din ea, nu poate fi amestecată cu lumea divină primitivă, ne obligă să presupunem o revoluție care a avut loc cu aceasta din urmă. O astfel de revoluție nu a avut loc împotriva voinței lui Dumnezeu, dar nici prin ea; nu a fost dorit de Dumnezeu, dar nici indezirabil, în continuare. a fost admis doar de Dumnezeu, care a văzut în el posibilitatea bunătății supreme, ca mijloc pentru un scop. Deci primul om, fiind numit custode al unității vieții paradisiace, care era cuprinsă în el, și-a dorit o relație liberă cu Dumnezeu, ființă independentă, care a încălcat relația de potență; dacă acest lucru ar fi complet posibil și permis de Dumnezeu, atunci toată creația și omul ar fi complet distruse. Ca urmare a unei astfel de separări de potențialități prin căderea omului, ei și-au pierdut puterea și puterea, pentru a atinge totuși măreția și dominația adevărată, liberă, meritată prin luptă.

A doua potenţialitate este Fiul, dar aici încă în umilirea lui; el trebuie să se lupte cu prima potență, devenită nelimitată, cu materia; el este sufletul lumii, care trebuie din nou să organizeze materia, să o spiritualizeze sau să o personifice. Acesta este Lo/odul activ, deja înainte de apariția lui Iisus în lume, dar în ființa sa extatică; el trebuie să supună puterea primei potențialități și să o atragă înapoi în granițe și în cele din urmă puterea astfel care i-a fost dată să o transfere Tatălui, pe care o împlinește, conform istoriei sfinte, cu ascultare liberă. Acest proces este în sfârșit

va fi perfect abia la sfarsitul lumii. Dar omenirea a trecut deja de prima perioadă, iar în durere și luptă muntoasă se apropie de stăpânirea perfectă a spiritului în viitorul îndepărtat, de împărăția universală a lui Dumnezeu.

Istoria lumii este astfel împărțită în două mari jumătăți, înainte și după descoperirea Fiului; sensul ei cel mai profund este acela de a înțelege această revelație și precesul mitologic care a precedat-o în conștiința popoarelor. Revelația nu poate fi înțeleasă fără mitologie. Filosofia revelației și mitologia formează împreună un conținut inseparabil al unui sistem de fiusophia pozitivă, istorică, care este deci în esență o filozofie a istoriei, dar istoria nu se află în limitele obișnuite ale istoricului, ci de la început până la sfârșit, din eternitate. la eternitate etc. Deci, învățătura ulterioară a lui

Schelling tinde deja spre monoteism; personalitatea lui Dumnezeu este aici din ce în ce mai restaurată1).

Gândurile lui Schelling asupra subiectelor legate de domeniul dreptului * 2).

Secțiunea 186.

Nu avem o doctrină completă a dreptului sau un sistem filozofic de drept de la Schelling. Unele dintre gândurile sale fragmentare despre subiectele dreptului se regăsesc în următoarele lucrări: Neue Déduction des Naturrechts 4 și 5 părți); System des transcendentalei! idealisme. 1800. Aceste două scrieri constituie prima etapă în dezvoltarea gândirii lui Schelling despre drept. A doua etapă în dezvoltarea gândurilor sale despre drept ne este prezentată prin lecții despre metoda universitare

*) Mier. Uber das Wesen der menscbi. Freiheit, p. 472; și, de asemenea, Briet an Eschenmajer, p. 91, și Zeitschrift fur speculative Physik. 2 C. 2 N. pag. 2.

2) Vezi Barchou de Penho'èn în Revue de deux mondes 1833. 4. II, p. 162-168, precum și în Histoire de la philosophie allemande. Paris. 1836. 2 yp 61 şi d. Lerminier philosophie du droit. Liv. IV. Ch. 9. Michelet-Geschichte d. letzten sistem d. Filosofia în Germania. Il h., p. 269, 363 și 382. Stahl—v. p.s. pagina 260 id. Rossbach-Die Perioden etc. p. 127 urm. Lintz-Entwurf einer Geschichte der Rechtsphilosophie etc. 1846, p. 115-118.

doctrina skago: Vorlesungen über die Mefliode des academischen Studium. Stuttg. und Tubing. 1803, 1813 și 1830.

§187.

Toată atenția lui Schelling a fost îndreptată către raportul dintre voința generală și individ. Ideea voinței generale ca voință imediat absolută, pur obiectivă, ridicându-se deasupra tuturor voințelor individuale, este primul serviciu pe care Schelling l-a adus filozofiei dreptului. Dar această voință universală, aflată în prima etapă a dezvoltării gândirii lui Schelling asupra dreptului, este ceva încă pur abstract, ca eu absolut, ca început al filosofiei teoretice. În dezvoltarea ulterioară a sistemului său, însă, voința obiectivă se dezvăluie concret în diverse organisme morale, în ansamblu, care decurg din procesul mondial a două activități absolute: în familie, în stat, în biserică. În prima etapă, Schelling iese din voința individuală și încearcă să determine relația acesteia cu universalul, pe a doua, invers.

§188.

I. Trebuie să-mi imaginez că obiectul este identic cu mine; dorința mea de a fi absolut liber. Natura mi se opune numai fizică, nu morală. Dar

din moment ce trăiesc într-o lume a ființelor morale, fiecare dintre ele având aceeași aspirație și aceeași libertate, în aspirația empirică libertatea mea se opune libertății tuturor celorlalți. Doar prin această opoziție devin un individ. Fiecare individ trebuie să-și păstreze și să-și confirme libertatea în general, ceea ce este posibil doar renunțând la libertatea sa empirică. Prin urmare, voința generală a tuturor ființelor morale limitează voința empirică a fiecărui individ. Sub sfera universală a moralității se află două sfere separate una de cealaltă: etica și dreptul; primul dă putere voinței generale în raport cu specialul, conținutul minții în raport cu forma ei, al doilea dă putere voinței speciale în raport cu universalul, formă în raport cu conținutul . Astfel vointa generala este conditionata de individ si invers. Voința generală este determinată de forma voinței individuale sau, mai degrabă, conținutul voinței generale este limitat.

începe cu forma individuală. Forma voinței este libertatea*, conținutul este moralitatea; prin urmare, moralitatea este dependentă de libertate, adică trebuie să fiu moral în plafon, pentru că vreau să fiu liber. Pe de altă parte, voința individuală este aproape absolută, în măsura în care este limitată de condiția voinței generale. Cel mai înalt precept moral sau lege după aceasta este următorul: acționează în așa fel încât voința ta să fie o voință absolută. Dar mă supun voinței universale atât de mult cât îmi afirm voința individuală prin ea. Afirm sau dau forță voinței mele individuale în 1) în raport cu universalul în formă; 2) în raport cu individul, făcând din voința generală o lege pentru mine, astfel încât voința mea să fie lege pentru toată lumea; c 3). în raport cu sfera nu-eu, natura, subordonându-mi voința voinței universale, astfel încât nici o altă voință nu se opune sau contrazice de voința voinței mele, astfel încât ea este putere absolută. Etica, ca acea parte a moralității, care cere universalitatea voinței în conținut, se opune dreptului, care cere individualitatea voinței în formă. Datoria, conform lui Schelling, va fi tot ceea ce este în concordanță cu conținutul voinței, în timp ce dreptul este ceea ce este în concordanță cu forma sa. Etica încearcă să facă voința individuală identică cu voința generală, corect, dimpotrivă. Chiar din această opoziție între forma și conținutul testamentului, Schelling deduce în continuare drepturile originare sau fundamentale în special. Astfel, spre deosebire de voința generală, am dreptul la libertate morală; spre deosebire de voința individuală, am dreptul la egalitate formală; spre deosebire de non-voință, am dreptul la toate lucrurile – un drept natural în sensul propriu.

Singurătatea voinței este distrusă de îndată ce forma voinței (libertatea) este determinată de conținutul ei. Restricționarea formei voinței cuiva la conținut se numește constrângere. Pentru a confirma personalitatea voinței mele, am dreptul de a opune constrângerii și constrângerii, iar dreptul meu, în contrast cu dreptul altcuiva, va fi un drept de constrângere. Voința generală, întrucât este determinată de individ, iar în conținutul ei nu include niciun drept coercitiv. Voința individuală nu poate fi distrusă decât în opoziție cu voința individuală. Tso forme"

voința este identică peste tot; prin urmare dacă vreun individ distruge!. forma voinței mele, el distruge odată cu ea forma voinței sale. Încălcându-și identitatea cu mine, el devine un obiect pentru mine. Și astfel dreptul coercitiv se autodistruge și se sprijină pe superioritatea fizică a forței. Astfel legea naturală duce la problema de a face puterea fizică a individului identică cu puterea morală a legii. Aceasta este noua Déduction des Naturrechts. Idealismul transcendental găsește o soluție la problemele din construcția statului. În această primă etapă, statul este încă doar exercițiul dreptului, în a doua, dimpotrivă, statul apare ca un organism artificial, în care dreptul ocupă doar un loc subordonat.

§ 189.

II. Sistemul mondial al naturii se bazează pe dezvoltarea potențialelor laturii reale a universalului, în timp ce istoria mondială a omului, ca coroană a organismului natural, se bazează pe dezvoltarea potențialelor laturii ideale a universal. În istoria libertății umane, statul constituie cel mai înalt potențial. Pe tărâmul realului, domină finitul și necesitatea, în timp ce pe tărâmul idealului, infinitul și libertatea. Omul, ca ființă rațională în general, trebuie să îndeplinească revelația Divinului în natură. Deși natura ne prezintă întreaga ființă Divină, dar numai în real; Omul trebuie să exprime imaginea aceleiași ființe Divine așa cum există ea în sine, în continuare. fi ideal. Căci tocmai aceasta este esența absolutului, ca absolut ideal și în același timp real. În lumea oamenilor, unde idealul domină în general, există atât o latură ideală, cât și una reală; prima predomină în cunoaştere, cea din urmă în acţiune. Atât cunoașterea, cât și acțiunea morală, conform lui Schelling, au o demnitate egală. Lumea acțiunii este, de asemenea, perfectă în sine, la fel ca lumea cunoașterii. Fiecare poziție specială corespunde unei idei speciale, așa cum în natură fiecare gen are propria sa

i) Vorlesungen iiber die Méthode des academischen Studium. Stuttg. u. Tubiug. 1830, p. 17,18 etc.

a>

prototip, pe care se străduiește să-l imite cât mai mult. Astfel, istoria lumii exprimă în esență același lucru în ideal pe care natura îl exprimă în real. Dezvoltarea deplină și finală a istoriei ar fi așadar natura ideală – statul. Statul este organismul obiectiv, exterior al libertăţii, cea mai înaltă expresie a idealului în real, organismul exterior al armoniei necesităţii şi libertăţii, armonia realizată în libertatea însăşi. Aceasta este o viață liberă, spirituală, care se dezvăluie într-o formă stabilită și întărită în exterior, într-o formă reală, necesară. Statul este și cea mai înaltă expresie a identității universalului și particularului, unind în sine o

multitudine de voințe private. În vremurile moderne, această identitate este încălcată de opoziția monarhului în popor, din care decurge necesitatea unor autorități de mediere. Astfel există și o știință a statului, precum și o știință a naturii. Statul, așa cum apare în istorie, este o operă de artă a naturii. Filosofia trebuie să ne prezinte o structură statală derivată din idei. Un astfel de dispozitiv, ca singurul adevărat, conform învățăturilor lui Schelling, ne este prezentat de Republica lui Platon, care va rămâne pentru totdeauna un model. Căci în toate încercările ulterioare de a construi un stat, există un anumit scop, definit, care trebuie realizat, de exemplu. bunăstarea, satisfacerea nevoilor sociale și a motivelor impulsiunii umane, existența comună a oamenilor sub condiția libertății umane etc. O astfel de stare îți va îndeplini toate obiectivele de la sine. Stiinta unui astfel de organism include si stiinta dreptului* 2). Doctrina filozofică a dreptului este deci

*) În altă parte Schelling spune: istoria este o revelație a Divinului în dezvoltare progresivă; este o epopee cântată în duhul lui Dumnezeu. O parte a ei include ieșirea umanității din centrul ei și îndepărtarea de ea, cealaltă, întoarcerea la ea etc. Filosofie și religie. Tubing. 1804, p. 64 e.

2) Ibid, cip, 227-235.

coincide cu doctrina lui Schelling despre stat și este o aplicare a filozofiei istoriei. În ceea ce privește relația dintre doctrina filosofică a dreptului și legislația, partea istorică a acesteia din urmă poate avea o legătură cu filosofia dreptului doar ca expresie a ideilor și nu ca ceva care prin natura sa este doar finit, ca de exemplu . toate formele de legi care țin doar de mecanismul exterior al statului și în care spiritul statului social trăiește ca în ruine. Prin urmare, acesta din urmă poate fi înțeles doar empiric. Viața privată și dreptul privat, separate de viața publică, nu conțin nimic absolut și nu pot exprima idei în sine. Și așa cum înlăturarea completă a spiritului public face viața privată complet moartă, tot așa în raport cu legalitatea în domeniul acestuia din urmă nu poate exista nicio aplicare a ideilor, ci doar o singură inteligență mecanică, dezvoltând fundamentul empiric al legilor și soluționând controversele. cazuri pe ele. Chiar și în așa-numita lege naturală, spiritul de analiză și formalismul a fost cel mai păstrat. Asta le reproșează Schelling, mai ales juriștilor școlii Kant.

§ 190.

După astfel de opinii ale lui Schelling, fosta lege naturală era obligată să cadă atât în formă, cât și în conținut. Găsind baza dreptului nu în conceptul de om, ci într-o ființă superioară și o voință superioară, Schelling a comunicat din nou obiectivitatea doctrinei dreptului. Toate ordonanțele nu există doar pentru o singură persoană, ci trebuie să îndeplinească scopul cel mai înalt – să înfățișeze un prototip. Morala se ridică aici deasupra concepției limitate a individualității, conformității cu datoria și are ca

conținut un întreg, recunoașterea universalului asupra omului, asemănarea cu Divinul. Dacă, deci, în prima lege naturală, dreptul este, parcă, absorbit de morală, atunci aici, dimpotrivă, morala are înfățișarea dreptului; acolo totul este îndreptat spre acțiunea individului, aici se înțelege întregul organism moral (ca grecescul εΐϊος) Statul în continuare nu are alt scop decât el însuși. Fiind conectat în mod necesar cu ființa absolutului, el însuși

!) Ibid. p. 233, 234.

există și un scop mai înalt pentru sine. Aici personalitatea și conștiința de sine a Divinității se pierd din nou în stare. Cu toate acestea, în filosofia sa de mai târziu, Schelling privește deja statul și dreptul ca implementare a creației unui Dumnezeu personal și, astfel, dă filozofiei dreptului un fundament religios1). Un demn student al lui Schelling – Stahl*2 a încercat să dezvolte o astfel de viziune. În general, Schelling, prin înălțimea lucrărilor sale, a format o școală numeroasă. Dintre adepții remarcabili ai lui Schelling, care, la construirea statului și a dreptului, urmează mai mult sau mai puțin principiile sale de bază, vom menționa numele următorilor: Nibler, Wagner3), Tanner, Troveler, Velver4), Link5), Bernard6) , parțial Buss7) și altele

sistemul lui Hegel*).

Secțiunea 191.

Între timp, pe măsură ce unii dintre adepții lui Schelling (cum ar fi Oken, Stephens) au aplicat cu succes cercetările filozofice ale profesorului lor în domeniul științelor naturale, Hegel a încercat să ofere vederilor geniale ale lui Schelling o formă solidă, pentru a le aduce la un sistem științific. În filosofia lui Hegel vedem dezvoltarea finală a raționalismului. Cea mai înaltă aspirație a raționalismului este de a se elibera de orice conținut viu în natură și în lumea oamenilor, pentru a ajunge la punctul final în raport cu speculația abstractă,

*) См. предисловіе Шеллинга къ сочиненію: Victor Cousin sau Filosofia franceză și germană. din franca. V.Dr. Hubert Becher», împreună cu o prefață de judecată a lui HG v. Schelling. 1834

2) FJ Stahl, Filosofia dreptului din punct de vedere istoric. coacăze 1803. 2 chasti.

3) Statul. 1815

4) Въ Enciclopedie și Metodologie universal-juridic-politică. Stultg. 1828

5) líber legea naturală a timpului nostru. niste. 1830

6) Despre restaurarea dreptului german. 1829

7) Istoria științelor politice. 1839, str. DGLXV1—DCCXXI. *) cm. Schița istoriei filozofiei a lui Tenneman. 4 ed.

Leipz. 1825 § 403; cf. Vezi și § 407.

*) Georg Friedrich Wilhelm Hegel n. în 1770, minte. în 1831.

a spiritualiza lumea într-un concept — se realizează complet în filosofia lui Hegel.

Necondiționatul, pe care Spinoza, așa cum am văzut mai sus, l-a numit substanță universală, care formează din sine o multitudine infinită de lucruri, Schelling nu l-a luat drept o substanță moartă, în care viața și mișcarea sunt introduse numai din exterior, parcă din un spirit superior, dar pentru un universal viu de bază esența tuturor lucrurilor. Pentru a exprima în acest concept, în continuare, și legea de bază universală a oricărei mișcări și oricărei vieți, el a recunoscut absolutul ca un subiect-obiect nelimitat, etern, care, în virtutea propriei sale naturi, trece întotdeauna dintr-o stare de subiectivitatea într-o stare de obiectivitate și din aceasta din urmă, ca de la întinderea elastică, revine la sine, adică la prima stare și, în plus, în așa fel încât de fiecare dată când revine la sine, este mai bogată în termeni. de autodeterminare internă, liberă. Este imposibil să nu observăm că deja aici sunt ascunse principalele trăsături ale raționalismului pur și idealismului absolut al sistemului hegelian. În locul subiectului-obiect al lui Pelling, Hegel pune conceptul absolut (absolutei * Begriff), desemnând prin aceasta împreună activitatea-gândirea universală1), ca substanță, adică ca ceva ce nu poate fi separat în niciun fel de forma sa. Cu Schelling, subiectivitatea este la fel de obiectivă ca obiectivitatea însăși și, prin urmare, ambele apar ca ceva real; punctul de plecare al filozofiei lui Hegel este o unitate ideală autodeterminată, un concept, o gândire considerată în sine, care nu este o gândire pur subiectivă, ca un subiect gânditor, nici un gând care nu este conștient de sine, ca un obiect gândit. , ci un gând impersonal, substanțial1 2) ,

1) Enciclopedie. § 86. 2 изд. 1827 г.

2) Ceea ce se numește substanțial este ceea ce este strâns legat de proprietățile sale, cu care există inseparabil și despre care se poate spune doar că este creat într-un fel sau altul și nu se face în mod arbitrar cutare sau cutare. Opusul substanțialului este caracterul actual (subiectiv) al personalității. Prin urmare, gândirea substanțială nu gândește, ci este doar gândirea de sine. O astfel de gândire, fără subiect și obiect, ca totalitate a tuturor formelor pure de gândire, ca sistem, este, după Hegel, una, necondiționată, Dumnezeu și împreună întreaga lume, ca analiză a gândirii ațoro.

care este activ după propriile legi, forme și relații. O astfel de gândire rațională precum substanța însăși sau subiectul care se contemplă și se autodetermină este adevărul oricărei cunoștințe, în care ființa și gândirea nu diverg, ființa nu mai constituie un obiect al gândirii, ci gândirea însăși devine un obiect pentru sine și, prin urmare, se numește ființă. Este gândirea care se reprezintă pe sine, sau adevărul care se cunoaște pe sine, gândul gândirii lui Aristotel (της νοησεως) – idealism absolut,

care în sine este şi realism absolut – identitatea acestor contrarii. Astfel, la Hegel vedem combinația finală a idealismului lui Kant și Fichte cu realismul lui Schelling.

Secțiunea 192.

O astfel de gândire pură în sine, ca idee absolută, ca rațiune, pentru a ieși din ea însăși și a deveni un sistem complet (natura), și nu a fi doar un gând gol, o ființă personală care se gândește la sine (omul) și nu doar gândire pură, are nevoie de mișcare și în incitarea sau stimularea unei astfel de mișcări. Ai văzut că Fichte a găsit un astfel de impuls de mișcare în sine, care prin natura sa este întotdeauna activ. Hegel, dimpotrivă, respingând voința și personalitatea ca fiind primare, vede o astfel de mișcare în procesul dialectic al gândirii, care dă naștere unui spectacol infinit al lumii.

Secțiunea 193.

Hegel acceptă trei momente de gândire, pe care se construiește logica sa și din care se dezvoltă întreaga lume: fiecare

Astfel, formele pure de gândire sunt independente și originale și orice altceva decurge din ele. „Formele necesare și definițiile adecvate ale gândirii constituie adevărul cel mai înalt*. (EnnI, domnul Lo<ik, p. XIII). Prin urmare, orice ființă reală independentă este doar o manifestare a acestor relații logice, care doar, ca forme și calități ale existentului, formează realul. O astfel de concepție, conform căreia numai ceea ce poate fi conceput este venerat ca fiind, pătrunde în întregul sistem al lui Hegel, atât în general, cât și în particular, și constituie caracterul său special. O astfel de viziune este contrară așa-zisului bun simț obișnuit, motiv pentru care sistemul lui Hegel pare de neînțeles pentru mulți. Vezi Stahi-Lhe Philosophie des Rechts nach g. Ansicht. 1830, p1. 271-272.

pozarea și fiecare obiect, conform legii oricărei gândiri, nu este doar o reprezentare, acest singur obiect (moment abstract sau rațional, Theüs în Fichie, A == A), ci el, conținând negația de sine, include și trecerea în opusul său (moment dialectic sau negativ-rezonabil, A=yae A); în cele din urmă, al treilea moment constă în poziția unității ambilor primii monenți (Synthèse in Fichte); formează rezultatul ambelor momente precedente (momentul speculativ sau pozitiv rațional, A=nu-nu-A, adică la ceva pozitiv), în a cărui negație reciprocă lasă adevărul ambelor1). Când rezultatul este atins, el apare din nou ca un

moment abstract, în momentul dialectic opusul său i se opune din nou, iar în final unitatea ambelor, ca rezultat nou, se dezvăluie în al treilea moment, speculativ. Astfel gândul se dezvoltă din ce în ce mai departe, până când în cele din urmă apare întregul, unind în sine toate contrariile1 2).

1) Eosxsior. § 79 și colab.

2) Acela prin care conceptul se mișcă sau se dezvoltă mai departe este începutul negației care se termină în el și compoziția este cu adevărat diaiectică (Einl. z. Logik, p. 43). Principalul lucru aici este ignorarea propoziției logice conform căreia negativul este și postul celălalt și că ceea ce merge împotriva lui însuși nu se transformă în zero, într-un neant abstract, ci trece în esență doar în negația propriului său conținut particular, sau că o astfel de negație nu este o negație totală, ci negația unui anumit lucru, cf. o anumită negaţie, care are deci conţinut. Este un concept nou, care este mai înalt și mai bogat decât cel care l-a precedat; căci ea, conchizând în sine negatul, conține în sine și mai mult din aceasta și este o unitate cu sine opusă. În acest fel, se formează un sistem de concepte în general, nepreluând în cursul sau dezvoltarea lui nimic din exterior (Einl. Z. Log'k, p. 41). Este clar că o astfel de propoziție a lui Hegel, conform căreia el crede despre sine că se exclude pe sine în realitate, ar putea fi acceptată doar dacă (cum notează pe bună dreptate Stein) dacă n-am avea habar de realitate sau dacă am lua în considerare ceva. imaginabil ca deja existent. Căci numai realul, realul, exclude opusul său; ca posibil, ea poate nu numai să fie aproape de opusul său, ci și să se afirme reciproc. Astfel, finitul pretinde infinitul fără a se nega sau a se distruge. Dar întotdeauna ne imaginăm finitul împreună cu infinitul; deci, dacă mă gândesc la infinit, atunci în același timp mă gândesc neapărat la non-

Această așa-numită metodă necesară a lui Hegel, conform căreia gândirea se dezvoltă din ea însăși din ea însăși, constituie principala forță motrice a logicii și filozofiei lui Hegel. După această metodă se dezvoltă întregul sistem al lumii; cele trei momente de gândire menționate mai sus sunt, conform învățăturilor lui Hegel, însumări ale revelației sau activității absolutului însuși, care includ așadar în sine ființa tuturor lucrurilor. Absolutul sau gândirea, dezvoltându-se de-a lungul acestor trei puncte, apare, în primul rând, ca un gând care există în sine, ca o gândire sau o gândire logică pură în sens restrâns. Gândul pur, în al doilea rând, iese din tărâmul său pur și apare în afara lui, în obiectivitate, în aparență, fragmentat în spațiu și timp – natura. Odată gândirea se întoarce din această alienare în sine și devine gândire, conștientă de sine în sine – spirit.

§ 194.

În conformitate cu această metodă, întreaga filozofie, ca examinare a autodezvoltării necondiționate a gândirii, este împărțită, dar conform învățăturilor lui Hegel, în trei părți principale: logica, care în Hegel are un sens și metafizica, filozofia. a naturii și a filozofiei spiritului. Gândirea, așa cum există în sine, în elementul abstract al gândirii, este subiectul logicii; gândirea, așa cum apare în afara ei

înșiși, direct în aparență, în diferite ființe ale naturii, în spațiu și timp, este subiectul filosofiei naturii; în sfârşit, gândirea care se întoarce din forma înstrăinării în sine, ca sinteză a dezvoltării logice şi naturale (naturale) a gândirii, constituie subiectul celei de-a treia părţi a sistemului, adică filosofia spiritului').

În fiecare dintre aceste trei părți principale se repetă aceeași mișcare măsurată, producând peste tot o trinitate similară. Logica are ca obiect a) fiinţa, ca primă imediate; b) ființa, în continuare, este împărțită în contrariile sale, deși ca inexistentă, mă mai gândesc la asta. Dacă, deci, o gândire goală, fără nicio ființă reală, este considerată ca deja existentă, atunci într-un asemenea caz se poate spune că reprezentarea se pune pe sine și împreună, conținând contrariul, se neagă. Vezi Slahl, c. p.s. pp. 275 și 276.

Bărbie. § 1--18.

momente de esenţă şi existenţă, care în cele din urmă c) converg în concept. Filosofia naturii include, de asemenea, trei părți: a) mecanică, adică doctrina relației exterioare a multor indivizi și fiecare este ca un întreg și independent; b) fizica, care corespunde categoriei logice a ființei, și c) organică (Organik), care include procesul geologic și procesul vieții vegetale și animale. În sfârșit, filosofia spiritului dezvăluie, în primul rând, ființa unui spirit subiectiv sau individual, conștient de sine în opoziție cu natura, sau ceea ce se înțelege de obicei prin denumirea de psihologie; în al doilea rând, dezvăluie opusul celui dintâi, adică ființa unui spirit obiectiv, impersonal, care, ca și voința generală, se revelează în instituțiile juridice și morale, unde subiectivul devine obiectiv, fără a înceta să fie în același timp. subiectiv (domeniul dreptului); în cele din urmă, în al treilea rând, încearcă să cuprindă unitatea ambelor aspecte anterioare ale spiritului - subiectiv și obiectiv - ca fundament cel mai profund pe care se afirmă ființa spiritului, ca substanță necondiționată, ca spirit absolut, care se dezvăluie în cel mai adevărat mod în artă, religie și filozofie. Prin urmare, filosofia spiritului conține trei părți: filosofia spiritului subiectiv, filosofia spiritului obiectiv și filosofia spiritului absolut. Fiecare dintre aceste nouă diviziuni ale sistemului este din nou împărțită metodic în trei momente, dintre care fiecare la rândul său este din nou împărțită în trei și așa mai departe până la momentele cele mai particulare * 2).

Astfel, procesul dialectic al mișcării gândirii dă naștere lumii întregi (natura și omul cu istoria sa) Căci lucrurile, după Hegel, nu sunt altceva decât definițiile gândirii, devenite reale, ca concepte care în ele (în lucrurile) își ating obiectivitatea, devin exterioare, vizibile, tangibile; determinările necesare ale unei astfel de gândiri constituie granul cel mai lăuntric, esența însăși a lucrurilor. Prin urmare, realitatea și substanțialitatea aparțin doar formelor de gândire; lucrurile reale sunt doar realizate

*) Epeusior. § 377-286.

2) Abaterea de la această trinitate se întâlnește numai în filosofia naturii.

și

concepte noi. Un lucru este un concept, iar un concept este un lucru sau, după Hegel, adevărul unui lucru. Prin urmare, realul este rațional, iar raționalul este real.

Secțiunea 195.

Primele două părți ale filozofiei lui Hegel, adică logica și filosofia naturii, nu sunt supuse considerației noastre; de aceea ne întoarcem aici direct la filosofia minții, a cărei parte a doua constituie filosofia dreptului a lui Hegel.

Secțiunea 196.

filosofia spiritului consideră mai întâi spiritul subiectiv în antropologie, fenomenologie și colologie, la nivelul său cel mai de jos, drept Suflet; de aici spiritul a urcat... la treapta cea mai înaltă – conștiința, și apare ca subiect gânditor, la <~..I, care, ca subiect, se deosebește de un obiect cognoscibil. Dar în acest stadiu al subiectivității (adică ca suflet separat într-o singură persoană), spiritul nu există încă ca conștiință de sine universală. Dacă, în plus, fiecare subiect gânditor se recunoaște atât pe sine, cât și pe ceilalți ca subiecți gânditori și este conștient că alții îl recunosc ca atare, atunci de aici ia naștere conștiința de sine universală, rațiunea, spiritul rațional, așa cum există în sine1). Dar cu aceasta spiritul nu a ajuns încă la stadiul de auto-revelație. El trebuie să lase deoparte această formă de a fi în sine și să se recunoască într-o auto-revelație complet realizată. În spaima acestui scop, spiritul finit și subiectiv se dezvăluie, în primul rând, ca un spirit teoretic, adică cunoscător, care ia obiectivul în conștiința sa; în al doilea rând – „Ca spirit practic, adică dezirător; care își transferă subiectivul în obiectiv, își realizează scopurile subiective în lumea obiectivă. Dar voința subiectivă se dezvăluie ca o voință gânditoare (reflectirender Wille), adică ca un raționament prin care omul se ridică deasupra diferitelor sale impulsuri și înclinații. Adevăratul caracter al voinței este mai înalt decât voința subiectivă; este o universalitate autodeterminată, o libertate care se are pe sine ca conținut și ca scop. Spiritul trebuie astfel să se ridice la această universalitate, la fel cum s-a ridicat din stadiul individului.

*) Evsusior. § 388-439,

Biblioteca „Runivers”

conștiință la conștiința universală. El ajunge în această etapă prin unirea spiritului teoretic și practic, adică atunci când determinările rațiunii (spiritul teoretic) prin activitatea indivizibilului (spiritul

practic) ajung la apariție în lumea obiectivă; prin aceasta spiritul devine un spirit obiectiv, o voinţă impersonală, substanţială. Aici, așadar, spiritul nu este voința subiectivă a indivizilor singuri, ci voința obiectivă și universală exercitată în lumea exterioară. La subiectele individuale spiritul nu este încă ceea ce ar trebui să fie; dimpotrivă, ea se exprimă în esență în legi și reglementări universale, care se ridică deasupra arbitrarului și voinței subiective a fiecărui individ. Aici, în acest fel, spiritul este voința adevărată, absolut rațională, care în lumea exterioară pronunță universal bun și drept. Dreptul, așadar, este universal dorit, recunoscut de toți. Aceasta este voința absolutului, care nu se exprimă pe deplin în niciun individ, ci în toate împreună. Fiecare individ o vede numai din partea din care compune nu propria sa vointa, ci vointa tuturor. De aici Hegel intră în domeniul filosofiei spiritului obiectiv sau în domeniul filosofiei dreptului, care este subiectul următoarei noastre considerații.

Filosofia spiritului obiectiv sau învăţătura lui Hegel* 2) despre drept.

Secțiunea 197.

Scrierile lui Hegel relatate aici sunt următoarele: Über die

') Ibid. §440-445. mier Cha'ibătis—liislor. Entwickelung der specul. Philos. Dresda. 1837, p. 317.

2) O немъ см: Slahl — filosofia dreptului conform istoriei. Ansici)'. 1B. str. 270-319; Lmk, legea naturală vitală. §23. H. M. Chalibaus, lustoric Entwiekolinig d>-r specul. Filozofie. Dresda. 1837, етр. 261—321, и 1843 г. — ediție a treia parțial revizuită. Dresda și Leipzig. str. 329 și д.; Michelet. istorie d. lzten Jăy vedete d. Pb'losophy în Germania. 2 ч. str. 599 și д.; Sengler, despre natura speculului. Filozofie. Hcidel. 1837. етр. 267-316; Lerminíer, Filosofia ai dreptate. livrea IV, cap. 3; ВзгшФон de î'eihoën, Histoire de la philosophie allemande. Toshe II, p. 113-229; Warukonig, filosofia juridică ca știință naturală d. role. 1809, str. l”>0—155; Rombul), perioadele etc. 1842, стр. 232-248; Bauer, dio Philosopha d. s Dreptul etc. 1846, стр. 196-254; Kahie -D irsfel'n'tg și Kritr, de" HegeKcInm Rechtsphilosophie. Beri. 1845. См. также Rauiner — Dezvoltarea istorică a Bjegriffe voq Rechi,

wisaenchaftliohen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der practischen Philosophie, und sein Verhaltniss zu den positiven Rechtswissen-schaften. (În Kritisch Journal, der Philosophie. B. II. St. 2 și 3. 1802-1803). Phanomenologie des Geistes. Bamberg și Würzburg. 1807. Mai ales Encyclopadie der philosophischen Wissensehaften im Grund-risse. Heidelb. 1817, 1827, 1830 și Grundlmien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und S' latswissenschaft im Grundnsse. Berlin. 1821 (1833 și 1840 cu completări făcute pe baza explicațiilor orale ale lui Hegel în prelegeri; publicat de Hans).

Secțiunea 198.

Doctrina filozofică a dreptului, ca parte a filosofiei în general, are ca obiect, după Hegel, ideea de drept, adică conceptul de drept și realizarea acestui concept1). Legea are ca temelie latura spirituală a omului și, mai mult, tocmai punctul său de plecare este că are un spirit liber; libertatea este esența dreptului și sistemul de drept este tărâmul libertății realizate, lumea spiritului, dezvoltată de ea din sine, ca o a doua natură * 2). Dreptul, așadar, ca impersonal, substanțial în I, ca universalitate autodeterminată, este a fi liber în și în general3). Prin urmare, legea în general este ceva sacru, pentru că este ființa voinței absolute sau ființa libertății care a ajuns la conștiința de sine. În drept, spiritul s-a ridicat la nivelul voinței universale, care se revelează în legi și reglementări universale care, fiind de fapt recunoscute de toate voințele subiective, învață ființa exterioară, realitatea în lumea exterioară. Prin această recunoaștere universală, libertatea învață forma necesității. Astfel dreptul, ca ființă a liberului arbitru în general, nu este altceva decât libertatea care a primit o existență exterioară sub forma necesității. Mișcătorul este început de înțelegerea caracterului și aici se află și dialectica. După etapele de dezvoltare a ideii

Stat și Politică, str. 218-221; Buss—Istoria științei statului etc. стр. DClXXI.

*) Principii de bază ale filozofiei RpchU etc., editate. de la Dr. Ed. Gan'. Al doilea Aulì. Beri 1840. Eml. § I.

2) Ibid § 4

3) Ibid. § 29.

4) Ibid. § 30

s) Enciclop. Secțiunea 485

pot fi

unde libere, adică universalitate, singularitate și singularitate1) (și combinarea ambelor prime momente), se dezvoltă treptat și se realizează în realitate în următoarele trei tipuri, dintre care fiecare constituie un întreg: în primul, apare direct în aparență, ca voință abstractă, adică ca persoană (moment abstract), a cărei existență se găsește în lucruri exterioare, este lege abstractă sau formală (sfera relațiilor externe echivalente ale indivizilor între ei, sau sfera dreptului în generală, spre deosebire de moralitate și moralitate). În al doilea rând, se întoarce de la exterioritate la sine și intră și se adâncește în sine ca singularitate subiectivă, ca subiect? voința activă a individului (interiorul său, conștiința); acest moment dă naștere dreptului de voință subiectivă, în contrast cu lumea exterioară și cu existentul în sine, adică o idee care nu a fost încă realizată (momentul dialectic), tărâmul moralității. În cele din urmă, în a 3-a, reprezintă în sine unirea sau unitatea și adevărul ambelor prime momente, adică voința așa cum există în sine, și voința individuală (momentul speculativ); aici apare ca o voință substanțială, existând

atât în lumea exterioară, cât și în voința subiectivă, ca și realizarea ideii de bine atât în lumea exterioară, cât și în lumea interioară a voinței individuale, - zona de moralitatea * 2) (zona relațiilor superioare dintre oameni, unde datoria este împreună cu dreptul). Dar chiar și în această ultimă regiune spiritul se mișcă dialectic. Substanţa morală se dezvăluie în primul rând direct, ca spirit moral natural, în familie (moment abstract). Familia este separată în continuare (moment dialectic) și se desparte în multe alte familii care există ca indivizi independenți unul față de celălalt - societatea civilă. În sfârșit, se deschide unitatea armonioasă a independenței individului sau particularului cu independența universalului sau substanțial.

*) Grandi, d. Philos, d. Rechts. § 5, 6 și 7.

2) Moralitatea și moralitatea sunt expresii cu un sens clar; Hegel le distinge în mod arbitrar; morala este aceeași morală, revelată și realizată în lumea obiectivă: în familie, societate civilă și stat, ca instituții morale.

în stare, care, dezvoltându-se şi sub forma unor momente ale spiritului, ajunge la dezvoltarea sa finală în istoria lumii, unde ideea morală se dezvăluie în toată plinătatea şi puritatea ei1). În ciuda faptului că toate cele trei domenii - dreptul, moralitatea și moralitatea - au una și aceeași bază, adică voința, toate sunt, după Hevel, întregi independente, independente unele de altele.

I. Drept forcal sau abstract.

§ 19".

Liber în conceptul ei abstract, adică înainte de ferestre

dezvoltarea treptată a conținutului său, există o voință imediată, există o singură realitate care este legată abstract de ea însăși, voința individuală a subiectului. Ca simplă singularitate, cuprinsă numai în sine, are în fața sa o lume exterioară, imediat existentă. Conștient de sine în pura sa individualitate, subiectul este o persoană. Ceea ce stă în personalitate este că eu, ca persoană cunoscută, fiind în toate privințele (în raport cu arbitrariul intern, motive, înclinații etc.) ceva definit și finit, sunt într-o relație pură cu mine însumi ca un porc, și sunt conștient de sine, astfel, în finit – infinit, universal, liber. Persoana în acest sens este singură

valoarea libertăţii în fiinţă pură pentru sine * 2). Personalitatea zakiyu-tea în sine capacitatea juridică în general și constituie baza dreptului abstract sau formal, al cărui principiu și precept suprem se citește după cum urmează: fii o persoană și respectă pe ceilalți ca persoane3) (tot de Kant). Dreptul formal nu înseamnă interese speciale, beneficiul meu, binele meu și temeiuri speciale pentru a-mi determina voința, intenția mea; căci momentul particularității într-o persoană, ca și într-o persoană abstractă, nu există încă ca libertate sau ca o conștiință diferită a voinței. Un drept abstract este deci doar o posibilitate pură, o determinare juridică este doar o permisiune.

Necesitatea dreptului, pe baza abstractitiății sale, este limitată doar de principiul negativ al neîncălcării personalității. Въ substantiv-

*) Jbid. 8 33.

2) ibid. § 34 și 35.

ή sb.

Prin urmare, există doar un drept prohibitiv, iar forma pozitivă a preceptelor de drept are, ca ultim temei, interzicerea.

Individualitatea imediată a unei persoane are în fața sa o lume exterioară – natura, care, în raport cu personalitatea, este ceva ce o limitează; această limitare, datorată infinitității personalității, este contradictorie și deci nesemnificativă. În distrugerea unei astfel de limitări, personalitatea își manifestă activitatea, își dă existență în lumea exterioară, direct existentă. O persoană, astfel, ca liber arbitru, se dă ființă în lumea exterioară subordonându-și obiectele lumii exterioare, adică lucrurile și, mai ales: proprietatea. 13) O persoană, mai departe, prin intermediul proprietății, gândește în raport cu alte persoane. Pe baza libertății de conducere, fiecare persoană își poate schimba și transfera proprietatea. .Trecerea proprietății unei persoane către alta, pe baza consimțământului reciproc al ambelor în păstrarea temperamentului, se face prin convenție. În sfârșit, C) în abstract, relațiile directe ale persoanelor între ele, acordul dintre ele, atât între ele, cât și cu voința sau dreptul general, este cu totul întâmplător. Deci șansa se dezvăluie în nedreptate și este criminală”?).

O proprietate.

§200.

Persoana trebuie să aibă o sferă exterioară pentru libertatea sa. Dar așa cum chipul în această formă încă complet abstractă este o voință infinită, ceea ce poate forma o sferă exterioară pentru libertatea sa trebuie să fie ceva direct diferit, separat de ea. Acest lucru imediat diferit de spiritul liber este extern în general, nu liber, impersonal – lucru. O persoană are dreptul de a-și impune voința asupra fiecărui lucru, de a-și face acest lucru al său, prin care lucrul primește un scop substanțial, care în sine este 1 2

1) Ibid. § 37 și 38.

2) Ibid § 39 și 40.

8) Ibid. Secțiunile 41, 42.

nu are, iar acesta este dreptul absolut al unei persoane de a-și însuși lucruri1).

Puterea externă asupra oricăror obiecte constituie posesia; dar dacă într-o astfel de posesie devin obiectiv liber arbitru, în continuare. voință reală, atunci o astfel de relație cu un lucru constituie proprietate. Întrucât în proprietate voința mea, adică voința unei persoane individuale, devine pentru mine obiectivă, proprietatea dobândește în mod necesar caracterul de proprietate privată. În raport cu lucrurile exterioare, ceea ce este rezonabil este că am proprietate; dimpotrivă, cantitatea sau întinderea posesiunii mele, în funcție de scopuri subiective, nevoi, arbitrari, talent, circumstanțe externe etc., este o chestiune de accident legal. Egalitatea abstractă nu poate fi decât în raport cu asemănarea în sine; dar orice altceva, referitor la posesia însăși, se află în afara acestei egalități și constituie baza inegalității. Dar întrucât proprietatea constituie ființa și, prin urmare, un semn vizibil al personalității mele pentru ceilalți, voința mea interioară singură nu este suficientă pentru ca ceva să devină a mea; dimpotrivă, pentru aceasta este necesară posesia, ca expresie cu adevărat obiectivă a puterii asupra unui lucru, prin care eu fac din materia unui lucru proprietatea mea; căci materia însăşi nu poate constitui propria ei proprietate — nu se poate deţine. Proprietatea este determinată cel mai direct de relația undelor cu lucrul; o asemenea relaţie este: a) posesia imediată, în măsura în care voinţa îşi are fiinţa în lucru ca şi în pozitiv. b) Lucrul, în plus, se opune persoanei, în raport cu care este ceva negativ, de ce, pentru a fi a persoanei, trebuie și el negat sau distrus de către persoana - uz. În sfârşit, c) voinţa părăseşte lucrul şi se întoarce din nou în sine — alienarea; — de unde judecata pozitivă, negativă şi nesfârşită a voinţei asupra lucrului.

í) ia. § 44;

*) Ibid. § 45 și 46.

3) Ibid. § 49.

<) Ibid. Secțiunile 51 și 52.

6) Ibid. § 53.

Secțiunea 201

a) posesie. Este, în parte, imediatul, adică stăpânirea unui lucru, în parte, formarea sau producerea unui lucru, iar în parte, în sine, doar semnificația acestuia.

Posesia este cel mai perfect și mai simplu mod în care o persoană își exprimă voința de a avea un anumit lucru în putere; dar această metodă este în general subiectivă și, atât din punct de vedere al volumului, cât și din punct de vedere calitativ al obiectelor, este foarte

limitată. Cu toate acestea, sfera de aplicare a acestei metode este extinsă prin intermediul forțelor mecanice, unelte, unelte etc. 1) Prin educație, ceea ce îmi aparține primește un anumit aspect exterior, un aspect independent, care eliberează persoana de prezența neîncetată a lucru. Educația este cel mai consistent tip de posesie cu ideea, deoarece în ea subiectivul se îmbină cu obiectivul; totusi, dupa natura calitativa a obiectelor si dupa diferenta de scopuri subiective, este diferita de infinit2).

În fine, al treilea tip de posesie este semnificația, care constă în faptul că o persoană pune pe un lucru un semn care reprezintă voința persoanei de a avea acest lucru ca al său. Acest tip de posesie este foarte nedeterminat în ceea ce privește sfera obiectului și sensul. Semnificația se repetă mai mult sau mai puțin în primele două tipuri de posesie.

Secțiunea 202

b) Utilizare. Voința își dezvăluie particularitatea, nevoia și dorința într-un lucru și realizează acest lucru schimbând și distrugând lucrul, pe care natura altruistă îl îndeplinește prin acest scop. Această abnegație constituie substanța lucrului și se dezvăluie în folosirea lucrului. Folosirea completă a unui lucru cuprinde întregul lucru; proprietatea este, prin urmare, în esență o proprietate completă, de care numai utilizarea temporară și posesia pot fi separate. În uz efectiv, un lucru este

Ch Ibid. § 54 şi 55. «) Ibid. § 56.

Ibid. § 58.

singur, determinat de cantitate și calitate; dar în folosirea sa în comparație cu alte lucruri, aceeași întrebuințare, apare în universalitatea sa, în care rezidă valoarea sa. Manifestarea vointei prin folosinta, folosinta etc., are loc in timp; obiectivitatea proprietăţii se exprimă, deci, prin continuarea unei asemenea manifestări de voinţă. Fără o astfel de descoperire, voința părăsește lucrul, în urma căruia devine fără proprietar. De aici justiția prescripției; Pot să câștig și să pierd un lucru pe bază de rețetă.

§ 203.

c) Înstrăinarea. Îmi pot înstrăina proprietatea; căci este proprietatea mea numai pentru că îmi impun voinţa asupra ei; prin urmare, pot să-mi las lucrul fără stăpân sau să-l las în voia altei persoane, numai dacă este alienabil prin natura sa, adică este un lucru exterior. Dar nu pot să înstrăinez ceea ce constituie propria mea față și esența universală a conștiinței mele de sine – personalitatea mea în general. Cu toate acestea, lucrările individuale ale abilităților mele corporale și spirituale sunt supuse înstrăinării. Protejând copiile individuale ale produselor spiritului meu, rămân proprietarul complet al întregului sau al generalului în munca mea, astfel încât

reproducerea unor astfel de copii de către alții, prin imitare într-un mod mecanic, va fi o încălcare a dreptul meu de proprietate2).

Proprietatea, ca moment definit al existenței voinței exprimate în exterior, este existența voinței pentru voința altei persoane. Prin intermediul proprietății, o persoană intră în relații cu alte persoane. O astfel de relație a voinței unei persoane cu voința alteia constituie adevărata bază pentru existența și exercitarea libertății. A avea proprietate, nu numai prin lucrul în sine și prin voința mea subiectivă, ci și prin voința altei persoane, deci prin voința comună a două persoane, constituie sfera contractului.

') Ibid. § 59-64.

Ibid. §65-70.

·) Ibid. Secțiunea 71

b) acord.

§ 204.

Pentru ca ființa voinței mele în raport cu proprietatea să devină obiectivă, trebuie să-mi înstrăinez proprietatea. Cu o asemenea înstrăinare a voinței mele în proprietate, voința mea este împreună cu voința altuia. Ambele voințe sunt aici în unitate, dar nu sunt identice; fiecare dintre ele rămâne pentru sine o voinţă aparte. Fiecare dintre persoane, pe de o parte, încetează să mai fie proprietarul proprietății individuale, înstrăinându-l pe celălalt și, în același timp, pe de altă parte, devine aceasta, primind astfel de proprietate individuală de la cealaltă și, în plus, , în legătură identică a dorinței comune a ambelor. Întrucât ambele părți contractante se raportează una cu cealaltă ca persoane independente, rezultă că contractul decurge din arbitrariul lor, că voința lor identică, realizată în contract, este doar voința generală sau cumulată a părților contractante, și nu voința generală, și, în sfârșit, că obiectul contractului nu poate fi decât lucruri unice, exterioare, supuse arbitrariului lor în raport cu înstrăinarea. Un contract este formal atunci când un acord sau o expresie a voinței ambelor părți, momentul negativ al înstrăinării unui lucru și momentul pozitiv al acceptării acestuia, este împărțit între părțile contractante astfel încât una doar înstrăinează, cealaltă doar acceptă, ca de exemplu. acord de donație. Dimpotrivă, un contract este real atunci când întregul ambelor momente este încheiat în fiecare parte, ca de exemplu. contractul meu. Distincția pe care am făcut-o între proprietate și posesie, între cealaltă latură a substanței și numai latura exterioară, se repetă în doctrina contractului - între consimțământul voluntar și îndeplinirea acestuia. Consimțământul voluntar, ca promisiune, nu constituie încă un contract. O promisiune, ca definiție subiectivă a voinței mele, poate fi schimbată de mine. O promisiune se transformă în contract atunci când este exprimată în mod vizibil, în anumite acțiuni sau semne exterioare, ceea ce se numește întărire (Stipalalio). Ca

urmare a întăririi, sunt deja obligat legal să îndeplinesc contractul. Împărțirea contractelor se bazează nu pe circumstanțe externe, ci pe esența contractului în sine, care în esența sa este sau

tes

minuscul sau real. La aceste două tipuri de contracte, Hegel adaugă un al treilea, care înseamnă îmbunătățirea contractului (cantío) prin intermediul unui gaj, gaj, garanție etc., care nu constituie contractul propriu-zis, ci servește la consolidarea și asigurarea. it1).

În relațiile directe ale persoanelor între ele, voința lor este atât generală - într-un acord, cât și specială. Ca urmare a unei asemenea imediate a persoanelor, acordul lor cu voința generală este complet accidental. Ca testament special, poate fi diferit de cel general; o asemenea diferență se găsește în nedreptate.

c) nedreptate.

Secțiunea 205

Într-un contract, drept în sine și momentul său esențial de a fi, o voință specială, direct, adică, accidental, sunt de acord unul cu celălalt. O astfel de manifestare a dreptului în nedreptate primește doar o formă de drept falsă, care dispare; voința specială se opune aici dreptului așa cum există în sine și, prin urmare, este un drept special. Adevărul acestui fals fel de drept constă în nulitatea lui și în faptul că dreptul în sine, respingând sau distrugând această latură negativă a lui însuși, se reface din nou și este ceva real, având forță și semnificație. Dreptul, ca special și divers, primind aparența a ceea ce pare a fi neadevărat, este așa fie imediat în sine, în nedreptatea civilă, fie prin subiect, în înșelăciune, fie în cele din urmă contrazicându-se complet și deci neînsemnată, în violență și crimă.

Secțiunea 206

a) Nedreptatea civilă se constată în sfera litigiilor civile, atunci când în cazul unor astfel de litigii fiecare dintre cele două părți, recunoscând principiile universale ale justiției, consideră

P Ibid. § 73-80.

ή Ibid. § 81.

Ibid. § 82 și 83.

el însuși drept, adică ceea ce dorește, consideră drept și, prin urmare, aduce în mod arbitrar subiectul disputei sub principiile universale ale dreptății. În astfel de dispute, este vorba de subordonarea unui lucru proprietății uneia sau alteia persoane. Aceasta este prima și cea mai inferioară etapă a nedreptății, în care cerința

doar a unei voințe speciale este refuzată, în timp ce principiile universale sunt recunoscute și respectate de ambele părți1).

Secțiunea 207

b) Înşelând dreptul în sine, în diferenţa lui de drept, ca voinţă specială, deşi se cere, esenţială, dar în acelaşi timp rămâne doar cerută şi deci se transformă în ceva doar subiectiv, neesenţial, aparent. În acest stadiu al nedreptății, se pare că se respectă o voință specială, căci cel înșelat este asigurat că este tratat conform dreptului; dimpotrivă, principiile universale ale dreptului nu sunt recunoscute aici și sunt reduse printr-o voință specială la inesențial, aparent. Astfel, într-un contract (unde se întâmplă cel mai mult) acordul general a două persoane se reduce prin înșelăciune doar la un acord extern. Pentru înșelăciune, pedeapsa se datorează deja, pentru că aici este vorba de un drept care a fost încălcat * 2).

§ 208.

c) Violența și criminalitatea. Întrucât, în proprietate, voința mea, așa cum ar fi, se poziționează într-un lucru exterior, ea poate, împreună cu ea, să fie supusă acțiunii unei forțe străine, să sufere violențe, prin care poate fi forțată într-un anumit acţiune sau stare. Prin urmare, în violență nu numai că nu este recunoscut principiul universal al dreptului, dar însăși forma justiției nu este păstrată. Violența sau constrângerea, ca manifestare a voinței, care distruge și manifestarea voinței, se contrazice și, prin urmare, este nedreaptă. Această contradicție, conform căreia violența se autodistruge în conceptul ei, se dezvăluie de fapt în distrugerea violenței prin violență sau constrângere. Dreptul abstract este legea combinată cu puterea de constrângere.

!) Ibid. Secțiunile 84, 85, 86.

2) Idem J 87, 88, 89.

negarea; căci încălcarea ei este o violență adusă ființei libertății mele așa cum există în aparență. Păstrarea acestui mod de existență a libertății împotriva violenței este așadar și violență, care distruge prima violență. Violența, care încalcă dreptul ca drept, este o crimă, o sentință negativ infinită a voinței, prin care nu numai particularul, supunerea unui lucru la voința mea, este distrus sau negat, ci împreună cu aceasta și universal, infinit în mine, capacitatea juridică, sfera dreptului penal. Încălcarea unui drept, ca drept, are o existență sau o existență externă, care, însă, este nesemnificativă în sine. Această nesemnificație a acesteia se dezvăluie în anihilarea încălcării. Dar existența pozitivă a unei încălcări a legii stă numai în voința specială a criminalului (într-un anumit moment al ființei ei); de aceea, numai odată cu distrugerea voinţei speciale a infractorului infracţiunea este distrusă şi dreptul restabilit în forţa anterioară. Pedeapsa, ca anihilare a unei greșeli, este răsplata egalului pentru egal; această identitate bazată pe un concept nu este o egalitate în

specific, ci este determinată de proprietatea intrinsecă a încălcării. Nu este doar în sine, ci și în relație cu infractorul și cu actul său criminal; căci ea, ca ceva universal, restaurează legea, care este acum recunoscută de criminalul însuși și, prin urmare, devine din nou dreptul său. Distrugerea unei infracțiuni în sfera dreptului abstract se realizează în primul rând prin răzbunare, care, ca pedeapsă a unui egal, este doar în conținut, dar în forma ei este o acțiune a unei voințe subiective, a cărei dreptate este în general întâmplătoare și care pentru o altă persoană are doar înțelesul unei voințe speciale. Răzbunarea, ca act pozitiv al unei voințe speciale, este o nouă călcare, o nouă insultă, care provoacă din nou răzbunare din cealaltă parte și așa mai departe până la infinit. Aceasta este cererea de a nu răzbuna, ci de a pedepsi dreptatea și, mai mult, în mod imediat cererea pentru trup, care, ca voință specială, subiectivă, dorește universalul. În nedreptate și pedeapsă, I se distinge ca o singură voință, opusă primei; Odată cu anihilarea acestei opoziții, voința se întoarce în sine și devine voința reală pentru sine. În dreptul abstract, will

Despre Ibid. Secțiunile 90-103.

își are ființa în aparență; dar acum voința își primește ființa în sine, în interior. Voința se are aici doar pe ea însăși ca obiect; ea se determină de la sine. Această relație a voinței cu ea însăși, ca subiectivitate infinită a libertății, constituie începutul moralității.

2. Morala.

Secțiunea 209

În această stare de voință, unde se află în sine, se determină pur de la sine, persoana, ca voință specială, este subiectul. Această parte a subiectivității pure, spre deosebire de obiectiv, tărâmul pur intern este tărâmul moralității. În dreptul abstract nu se punea problema intenției și scopului; dimpotrivă, în domeniul moralității, intenția, autodeterminarea interioară și instigarea voinței își capătă semnificația. Omul de aici vrea să fie judecat în funcție de autodeterminarea sa interioară și, în acest sens, este cu adevărat liber. Convingerea interioară a omului nu poate fi provocată cu violență și, prin urmare, voința morală este inaccesibilă. Demnitatea unui om este judecată aici după acțiunile sale interioare, care se bazează pe libertate, ca punct principal al moralității. Conținutul scopului subiectiv sau moral este determinat mai ales de el însuși și tocmai acesta este cel care trebuie să-mi conțină în mod constant subiectivitatea, chiar dacă a căpătat deja o formă obiectivă: în acțiunea mea nu recunosc decât ceea ce este al meu, ceea ce s-a întâmplat. ca urmare a hotărârii mele interioare, care era intenția mea. Dreptul formal, așa cum am văzut, conține doar interdicții; acțiunea în justiție are doar o definiție negativă în raport cu voința altuia; pe de altă parte, în domeniul moralității, determinarea voinței mele în raport cu voința altuia este pozitivă. În drept, nu se acordă atenție dacă voința altei persoane ar putea face ceva în raport cu voința mea, dezvăluită în aparență; in domeniul moralitatii,

dimpotriva, este vorba si de binele altuia. O astfel de relație pozitivă este prima dată doar în acest domeniu.

1) Ibid. § 104.

s) Ibid. § 10б-113-

Secțiunea 210

Dreptul de voință morală cuprinde trei aspecte:

A) Dreptul abstract sau formal al unui act, așa cum apare în ființă imediată, determinată, ca act, care în conținut este actul meu, realizat ca urmare a unei presupuneri, deliberări sau cunoaștere a voinței subiective despre acesta, fără care nu putea fi deloc un act moral. Acest element al voinței morale privește încă doar relația formală a faptei cu interiorul meu, adică faptul că fapta s-a revelat în exterior, după interiorul meu, dar totuși doar abstract. Finitudinea voinței subiective în acțiune directă constă în faptul că aici are în fața sa un obiect exterior dat cu multe împrejurări diferite, drept urmare fenomenul obiectiv care a apărut din acțiunea subiectului în aparență este accidental, şi poate conţine în sine un complet opus faţă de ceea ce a constat în mod direct în b reprezentarea subiectului sau în actul său. Astfel, fiecare schimbare care vine din acţiunea subiectului, deşi aparţine!, în general acestui subiect, ca treaba lui; dar voința lui nu recunoaște decât acele împrejurări din întreaga chestiune ca fiind proprii și și le imputa șiea, despre care știa și pe care le dorea. Faptul că subiectul nu recunoaşte decât ceea ce era al lui, care era în reprezentarea sa, constă deja în trecerea la intenţie1).

§ 211.

B) O latură specială a acțiunii este conținutul său intern, care este de natură universală, este definit și cunoscut subiectului care acționează - intenția. Ca scop special al ființei mele subiective private, este binele. Ființa exterioară a actului reprezintă multe aspecte și relații speciale diferite; este însoțită de circumstanțe externe unice și are consecințele necesare. Dar adevărul individului constă în universal: deci toate circumstanțele individuale formează un întreg, exprimând calitatea sau conținutul universal al faptei. Dreptul de intenție constă în faptul că calitatea universală a faptei este cunoscută nu numai

i) III § 114-119.

în general, în sine, dar și subiectului care acționează și, prin urmare, deja, parcă, pus în voința lui subiectivă. Astfel, subiectul,

ca ființă rațională, are dreptul de a acționa cu intenție, pe care se întemeiază un grad mai mare sau mai mic de acțiune penală. Conținutul deosebit al faptei, ca scop special al ființei mele subiective private, este bun. Nici binele privat al subiectului, spre care are dreptul să se străduiască, nici binele altora, care poate fi și scopul actorului, nu pot justifica acte nedrepte.

S 212.

C) În fine, conținutul interior al acțiunii în universalitatea și obiectivitatea ei este scopul absolut al voinței, al binelui. Astfel, a treia latură a dreptului de voință morală cuprinde nu numai demnitatea relativă, ci și universală a faptei, - binele, ca intenție, ridicat la conceptul de voință. Binele, ca idee, ca unitate a conceptului de voință în general și voință particulară, este libertatea realizată, scopul ultim absolut al lumii. Acesta nu este un drept abstract, ci un conținut contaminat care conține atât dreptate, cât și bine. Binele, ca ființă a unei voințe individuale, speciale, nu are sens în această idee; dimpotrivă, are sens doar ca bun comun. Adevărul unui anumit bun este, prin urmare, un bine universal, necondiționat. Pentru voința subiectivă, binele este ceva absolut esențial și are valoare și demnitate doar în măsura în care se conformează ideii de bine. Dar, din moment ce binele este încă doar o idee abstractă a binelui, voința subiectivă nu a devenit încă pe deplin conformă acestei idei, nu a fost încă pe deplin îmbrățișată de ea. Astfel, în primul rând, binele nu are pentru voință decât semnificația esențialității abstracte universale, oficiu care trebuie îndeplinit pentru sine. Celălalt moment al ideii, în contrast cu binele abstract, este particularitatea în general, care constă în subiectivitatea voinței, care determină și decide de la sine ceea ce trebuie considerat bun, conștiința. Adevărata conștiință este voința care luptă spre binele absolut. Dar conștiința în pură subiectivitate formală, ca certitudine absolută în sine, tu

P Ibid. § 119-128.

mirosul pur intern conține posibilitatea trecerii la rău; poate face din particularitatea sa și pe sine un principiu mai înalt decât universalul și să-l realizeze în fapte — a fi rău. Astfel, în voință se află izvorul comun atât al binelui cât și al răului1).

Dar la fel cum binele abstract, tot așa și conștiința, neavând sens obiectiv, rămâne totuși nedefinită, fără conținut. Binele nu trebuie să rămână numai în interiorul meu, ci trebuie să se realizeze în lumea actuală.Voința subiectivă cere ca interiorul său, adică scopul său, să primească o ființă externă determinată. Unitatea în sine și a voinței individuale — identitatea binelui și a voinței subiective — este moralitatea, în care se exprimă adevărul ambelor momente, ca formă infinită în care binele se dezvoltă și se realizează. Prin urmare, legea și morala nu pot exista separat pentru ele însele; căci dreptului îi lipsește momentul subiectivității, moralității obiectivitatea,

astfel că ambele momente, luate separat, nu au realitate pentru ele însele. Morala, ca reconciliere a ambelor momente, stă la baza atât a legii, cât și a moralității. Și numai infinitul, ideea, îmbrățișând întregul, și nu oricare parte, ajunge la deplina realitate. Dreptul și morala, așadar, nu se raportează între ele ca stadii de dezvoltare, ci ca laturi ale momentelor, obiective și subiective, având totodată același conținut. Prin urmare, adevărul ambelor părți constă în sinteza lor, adică în ceea ce Hegel numește în mod specific moralitate2}.

3. Morala.

Secțiunea 213

Morala, ca al treilea moment al spiritului obiectiv (moment speculativ, pozitiv), este o voință substanțială, universală și rațională, o necesitate dorită și împlinită în realitate, realizată în aparență și o libertate care există într-un mod ferm. În morală, ideea de bunătate se dezvoltă într-un

*) Ibid. § 129-140.

”) Ibid. § 141.

existente în fiecare voinţă individuală şi în lumea exterioară. În morală, binele, ca îndatorire imperativă, se opune subiectului; subiectul trebuie să înțeleagă binele și să facă din el scopul acțiunilor sale. În morală, însă, este prezentată cea mai solidă combinație de lege (voință în sine) și moralitate (voință subiectivă); căci legile unei societăți morale sunt tot atât dreptul meu, cât și datoria mea. Aici, mai departe, apare cea mai fermă legătură a subiectivului cu obiectivul; căci voinţa substanţială, recunoscută aici ca indivizibilă, în conţinutul ei nu este decât totalitatea voinţelor indivizibilului însuşi1). Dacă considerăm morala din punct de vedere obiectiv, în simplă unitate sau identitate cu activitatea indivizibilului, ca un mod universal de acțiune a acestora, atunci ea se exprimă în legile, yar * vakh și obiceiurile popoarelor, constituind, ca era, a doua lor natură, care le înlocuiește prima, doar voința naturală. În raport cu scopul, s-ar putea spune că o persoană morală nu este conștientă de sine, că doagele, dimpotrivă, sunt esența determinărilor eterne care decurg din esența lucrurilor înseși; dar pe de altă parte, ei nu sunt străini de subiect, pentru că se întristează cu expresia laturii spirituale a propriei sale ființe. Așa cum natura are propriile sale legi, tot așa și moravurile sunt lucruri care aparțin spiritului libertății. În dreptul abstract, o particularitate (forma externă de existență) nu este încă o particularitate a unui concept detaliat sau complet, ci o particularitate a voinței naturale. În morală, conștiința de sine nu este încă conștiința spiritului; aici este vorba de demnitatea subiectului în sine, adică subiectul are și aici forma arbitrarului. Dimpotrivă, în domeniul moralității, voința este voința spiritului, având un conținut substanțial, auto-corespunzător. Astfel, substanțialitatea morală își atinge semnificația în universalitatea moravurilor și obiceiurilor, unde opoziția dintre

voința naturală și cea subiectivă dispare; Morala își realizează scopul principal și motivant în universal, care conține baza pentru toate scopurile speciale. Acest universal trebuie să devină un obicei pentru subiect, prin care lupta dintre subiect și zum încetează. *2

i) Ibid. § 33. Vezi şi Enevclop. Secțiunile 482-516.

2) Grondi, d. Philos, d. R. § 142-156.

Substanța morală, ca idee în existența sa universală, se realizează pe deplin ca spirit al poporului, sub masca moravurilor comune, în următoarele trei momente: spiritul moral se dezvăluie mai întâi direct, în mod firesc - A) în familie, apoi - C) în societatea civilă, iar în final C)—în stat1).

O familie.

Secțiunea 214

Familia este forma imediată sau naturală a substanțialității spiritului moral, unde se dezvăluie și există ca sentiment de iubire, care exprimă în general conștiința unității mele cu altul. Dragostea, ca sentiment, este expresia moralității sub forma firescului. Primul moment în dragoste este că individul de aici își uită personalitatea, nu vrea să fie o persoană independentă, pentru că, recunoscându-se ca atare, s-ar simți insuficient și imperfect. Al doilea punct este că individul își simte ființa și capătă semnificație numai în unitate cu o altă persoană, care, la rândul său, printr-o asemenea unitate cu prima, realizează același lucru. Familia se dezvăluie pe deplin sub următoarele trei aspecte: a) sub forma conceptului său imediat, ca uniune conjugală, h) în ființă exterioară, în proprietatea familiei, c) în creșterea copiilor și distrugerea uniunii familiale. * 2).

§ 215.

a) Uniunea matrimonială, ca bază a familiei, cuprinde două momente: în primul rând, un moment al naturii, comun tuturor animalelor, conform căruia uniunea conjugală pare a fi o conviețuire firească a unui soț și soție pentru nașterea copii sau întreținerea felului lor; dar o asemenea unitate, firească numai exterioară, ne transformăm, în al doilea rând, în unitate spirituală, care constă în iubirea conștientă a soților. Soyue matrimonial, astfel, este unitatea corporală și spirituală a două persoane, diferite, dar în ceea ce privește fizic,

*) Ibid. § 157.

2) Ibid. § 158-160.

calitățile mentale și morale ale sexului1), formând un întreg moral * 2). Morala unirii conjugale, ca una esențială, constă în conștiința

doar unității ca scop substanțial, și cu aceasta într-un sentiment de iubire sinceră, încredere și devotament reciproc complet unul față de celălalt pe viață. Prin urmare, uniunea conjugală în sine pare indisolubilă; căci sfârşitul unei astfel de uniuni este moralul, în raport cu care totul este neputincios şi subordonat acesteia. Dar el este astfel numai în sine (an sich); deși conține în sine momentul simțirii, include și posibilitatea separării sau dizolvării. Cu toate acestea, legiuitorii ar trebui să se străduiască să facă o astfel de încetare cât mai dificilă3). Căsătoria este în esență monogamie (monogamie); căci la temelia lui stă individul, individualitatea imediată exclusivă; adevărul unei asemenea atitudini a persoanelor constă în devotamentul lor reciproc inseparabil unul față de celălalt, în comuniunea completă, totală a personalităților lor. Căsătoria, în esență monogamia, este unul dintre principiile absolute pe care se bazează moralitatea societății. Căsătoria, în plus, ca stabilire a unei unități spirituale inexistente până acum sumbre și spirituale între soț și soție, nu trebuie încheiată între persoane care se află într-o relație strânsă, consanguină, între care, prin însăși originea lor din același sânge, există deja o unitate firească, inseparabilă; dimpotrivă, trebuie încheiat între persoane din familii diferite. Ceea ce trebuie unit trebuie mai întâi să fie separat. Se știe că produsele aceleiași rase de plante și animale sunt

Genul masculin reprezintă latura spirituală a patrunității, în timp ce femininul reprezintă latura materială. Prima este activitatea începută, a doua este suferintă și subiectivă. Muschina își găsește viața substanțială în stat, știință etc.; scopul substanțial al unei femei este o viață domestică liniștită. Vezi ibid § 166.

2) Yegel respinge toate celelalte definiții ale uniunii căsătoriei. Vezi gama § 161-Zusntz.

8) Întrucât căsătoria este un stabiliment moral, desfacerea ei nu poate fi rezultatul numai al arbitrarului persoanelor; dar ea poate fi realizată numai prin autoritate morală, fie că este vorba de biserică sau de tribunal (§ 176).

urâtă și slabă. Astfel, căsătoria între persoane care sunt strâns legate prin sânge este contrară atât conceptului său, cât și ordinii reale, naturale a lucrurilor.

Familia, pentru a-și menține existența exterioară, are nevoie de proprietate.

Secțiunea 216

b) Proprietatea familiei. Familia, ca un întreg moral, are nevoie de bunuri permanente și credincioase. Proprietatea familiei, prin urmare, diferă de acea proprietate și posesie pe care le-am considerat în dreptul abstract, unde proprietatea și posesiunea erau în întregime dependente de voința unei singure persoane. Pe de altă parte, proprietatea familiei este proprietatea comună a întregii familii, care

nu aparține exclusiv nici uneia dintre genele familiei, ci constituie proprietatea comună a tuturor împreună. Ea nu este deci supusă capriciului sau arbitrarului nici unei singure persoane, ci trebuie păstrată constant pentru menținerea existenței familiei, ca apartenență necesară a acesteia. Îngrijirea nevoilor familiei, dobândirea proprietății și gestionarea acesteia revine în principal soțului, în calitate de șef și reprezentant al familiei2).

§ 217.

c)   Cresterea copiilor si distrugerea familiei. Unitatea soților, izvorât dintr-un sentiment de iubire sinceră, primește o ființă exterioară, obiectivă, vizibilă în copii, pe care îi iubesc ca pe ei înșiși, ca ființă substanțială. Părinții trebuie să ofere copiilor lor educație pe cheltuiala proprietății comune a familiei. Serviciile pentru copii sunt limitate la îngrijirea generală a familiei și pot fi îndreptate doar către educație. Copiii sunt persoane libere în sine; de ce nu pot aparține nici părinților, nici altor persoane pe picior de egalitate cu lucrurile. Scopul principal al educației constă în măsurile corective, care sunt menite să-l inducă pe copil să-și îndeplinească îndatoririle, să-și depășească voința de sine și să-și eradiqueze în el pântecele - aceasta este o latură pur senzuală, latura naturalului.

ï) IBi<1. § 161-169.

') Ibid. § 170 și 171.

libertate. Familia este distrusă din punct de vedere moral din cauza atingerii maturității și a independenței în societate de către copii. Copiii, după ce au primit educație și au ajuns la deplina dezvoltare, devin persoane independente, capabile să-și exprime drepturile în raport cu proprietatea și să întemeieze noi familii proprii, prin care fosta familie, în care au primit fiind în sens moral sau juridic, este dizolvat pentru ei. Din punct de vedere natural, familia este distrusă de moartea părinților (în special a capului familiei), în urma căreia ia naștere o nouă instituție - moștenirea. Și astfel familia se desparte în mod firesc în multe alte familii, care în general sunt deja persoane concrete independente în relații externe între ele. Astfel, pe baza familiei astfel distruse, se formează o societate civilă.

C) societatea civilă.

Secțiunea 218

În societatea civilă, momentul particularului este clar dezvăluit și separat de momentul universalului. Aici fiecare, ca persoană concretă, are în vedere propria sa particularitate și independență; fiecare, supunându-se acum nevoii firești, acum arbitrarului, are doar pe sine ca scop și orice altceva nu are nici un sens pentru el. Dar, în ciuda unei asemenea separari a specialului și a universalului în societatea civilă, ambele principii de aici se leagă și se condiționează reciproc.

Așa că fiecare aici își atinge propriile scopuri speciale în nici un alt mod decât prin mijlocirea altora; acestea, prin urmare, îi servesc ca mijloc pentru scopurile sale particulare. Dar un scop anume, atins prin alții, ia forma universalității și se realizează pentru că în același timp alții își ating scopurile, astfel încât o persoană, acționând pentru binele său, acționează împreună cu acesta și pentru binele altuia. Prin urmare, adică din implementarea unor scopuri speciale, condiționate de începutul universalului, se formează un sistem de dependență reciprocă, un sistem de relații sociale, în care existența și acțiunea.

*) Ibid. § 173-181.

Adevăratul bine al fiecărui individ este strâns legat de existența și binele tuturor celorlalți. Un astfel de sistem de relații sociale externe, care conectează persoane independente într-un mod extern și necesar într-un întreg, ne este prezentat de societatea civilă. Unitatea morală este pierdută din vedere aici. Ideea, în această dihotomie, dă ambelor momente un anumit tip de ființă: momentului particularității, dreptul la liberă dezvoltare în toate privințele, și momentului universalității, dreptul de a fi temelia, puterea și forma necesară de particularitate. Caracteristica, în existența sa reală pentru sine (fur sicii), ca o satisfacere nestăpânită și depășită a nevoilor sale, arbitrariul întâmplător și capriciu, se distruge pe sine și conceptul său substanțial. Ajungând la desfășurarea sa deplină și finală, principiul particularității trece în el „principiul opus – universalitatea, unde doar el își atinge adevărata valoare și dreptul realității sale pozitive”.

Într-o societate civilă se formează următoarele trei momente: a) un sistem de satisfacere a nevoilor, b) o instanţă, c) o poliţie şi societăţi de moşii.

Secțiunea 219

a) Sistem de satisfacere a nevoilor. Începutul particularității se exprimă cel mai direct în nevoi subiective, care își ating obiectivitatea, adică sunt satisfăcute, prin intermediul lucrurilor externe, precum și prin activitate și muncă. Animalul, având o gamă limitată de nevoi, are o gamă limitată de mijloace și modalități de a le satisface. Omul, dimpotrivă, și în această stare de dependență se ridică deasupra animalelor, având multe nevoi și mijloace diferite de satisfacție. Raţiunea, pe baza gustului şi a utilităţii, diversifică astfel de nevoi. În cele din urmă, odată cu relațiile sociale reciproce ale oamenilor, nevoile lor sunt diversificate la infinit. Imitația și particularitatea sau originalitatea devin aici o sursă de fragmentare și extindere a nevoilor și mijloacelor de satisfacere a acestora, care, din ce în ce mai variate, ajung în cele din urmă la lux. Om

>) Ш § 182-187.

caută și pregătește mijloacele pentru satisfacerea nevoilor sale prin intermediul muncii, prin intermediul cărora adaptează și modifică materialele furnizate direct de natura însăși în multe scopuri diferite, ceea ce conferă mijloacelor valoare și oportunitatea. Odată cu fragmentarea sau dezvoltarea nevoilor și mijloacelor sau modalităților de satisfacere a acestora, se dezvoltă și educația, atât teoretică, cât și practică. Odată cu înmulțirea nevoilor și a mijloacelor de satisfacere a acestora, se dezvoltă productivitatea și se distribuie o diviziune a muncii. Odată cu această împărțire, lucrările individului devin mai simple și mai desăvârșite, iar odată cu aceasta crește și numărul lucrărilor. Odată cu dezvoltarea productivității, munca individului devine din ce în ce mai mecanică, astfel încât în cele din urmă omul face loc mașinilor, care sunt din ce în ce mai utilizate. O masă de muncă infinit variată, satisfăcând nevoi diverse, este repartizată în societatea civilă între indivizibili, astfel încât din aceasta, prin necesitate, se formează clase speciale de oameni, care se dedică în principal muncii omogene, cu scopul de a satisface doar anumite nevoi - acestea sunt stări. Dacă familia este prima fundație a statului, atunci statele sunt a doua sa fundație. Averile sunt cu atât mai importante cu cât indivizii de aici, angajați în locuri de muncă eterogene, au nevoie unul de celălalt, drept urmare între ei se formează o uniune strânsă. Statele, în esență conceptul lor, sunt de trei feluri: un stat substanțial sau imediat (statul fermierilor), un stat rațional sau formal (-industrialii) și un stat general. Proprietatea persoanelor de stat substanțial constă în produsele naturale ale pământului pe care le cultivă și care poate fi proprietate privată exclusivă. Natura acestei stări este viața unui patriarh, simplu, exprimând moralitatea directă bazată pe relațiile de familie și pe credința în providență. Pentru această stare, principalul lucru stă în natură; propria muncă, pe de altă parte, este subordonată. Al doilea stat (a industriașilor) are ca ocupație înnobilarea produselor naturale brute și adaptarea acestora la diverse nevoi, precum și schimbul lor. Ocupația acestui stat

există din nou diferențe, în funcție de faptul că acestea aparțin industriei de artizanat, fabrică sau yurga. Acesta din urmă are ca obiect schimbul de lucrări în primul rând pentru bani, ca mijloc general de schimb, în care se exprimă valoarea abstractă a tuturor mărfurilor. Persoanele din această stare, în tot ceea ce dobândesc și folosesc, datorează în principal muncii și rațiunii sau reflecției lor, p. propriile sale activități. Astfel, a doua stare pare deja mai înclinată spre libertate; între Ceea, ca într-o stare nervoasă, predomină un sentiment de dependență.Ca din natură, așa împreună cu aceasta și din oameni. În sfârşit, a treia condiţie sau condiţie generală are ca obiect satisfacerea nevoilor generale ale societăţii. Este de la sine înțeles că calitățile și abilitățile naturale, nașterea, circumstanțele și mai ales Opinia subiectivă și arbitrariul individului au o mare influență asupra apartenenței sale la o anumită stare. În orice caz, fiecare persoană, pentru a fi ceva, ca altceva

decât substanță, trebuie să aparțină unei anumite stări; Altfel, el nu este membru al societății civile, ci doar o persoană privată, care deci nu se află în generalitatea reală.

§ 220.

b) Tribunalul. Particularitatea, relevată în sistemul nevoilor, se transformă mai departe în universalitate. Fiecare membru al societății civile, considerat ca persoană în general, ca persoană, este la fel ca oricare altul - toți sunt identici în personalitatea lor. Prin urmare, relațiile și reciproc, cu satisfacerea reciprocă a mormanilor de nevoi, sunt determinate universal, acționând în același mod pentru toată lumea, pe baza conceptului de personalitate. Prin urmare, fiecare trebuie să aplice legea universalității obiectelor și să-și îndrepte voința către universal. Astfel, abia odată cu apariția la oameni a multor nevoi diferite, încep să se formeze legi, determinând într-un mod exact ca fiecare să recunoască dreptul. Dreptul în ființa sa obiectivă este legea; de ce dreptul în acest sens este drept pozitiv în general. Dreptul, devenind o lege pozitivă, învață uterul nu este doar forma universalității sale, i)

i) F $ 189-907.

dar și determinarea ei esențială, adevărată. Colecțiile de drept cutumiar sunt diferite. lipsă de formă, incertitudine și insuficiență. Pe de altă parte, legislația pozitivă în sensul său propriu se remarcă prin faptul că îmbrățișează și exprimă principiile dreptului în generalitatea lor și în același timp în certitudine: le definește într-o manieră precisă și clară. Deoarece oçoÇfep-nessul necesar și accidental se adaugă legilor, dar cele sudice, ca amestecuri ale celor pur sudice, care nu decurg direct din ideea de lege; atunci o lege pozitivă în conținutul său poate fi diferită de legea așa cum există în sine. Prin urmare, în dreptul pozitiv, izvorul cunoașterii dreptului, sau mai precis dreptul * servește pentru, în formă de con, iar legislația pozitivă, în acest sens, este o știință istorică bazată pe autoritate. Precursorii legilor pozitive sunt multipli în raport cu proprietatea și contractele, care se ramifică în societatea civilă la infinit; de asemenea relaţii morale, bazate pe iubire şi încredere, însă, cu acea singură latură a lor, cu care aparţin dreptului abstract. Latura pur morală și preceptele morale nu pot face obiectul legislației pozitive. În plus, legile pozitive trebuie aplicate cazurilor individuale, particulare. În acest sens, ele intră în sfera substantivului nehotărât, unde decizia sau definiția era necesară, întâmplătoare și arbitrară, de exemplu. definirea unei infracțiuni de pedepse, constând în numirea unui anumit număr de lovituri, plata unei anumite sume de bani etc.cazuri speciale, care pot fi variate la infinit. Obligația unei persoane, în raport cu legea, include necesitatea de a promulga legea în public. Legislația din punct de vedere al volumului ar trebui să fie, pe de o parte, gata făcută, finalizată în ansamblu; pe de altă parte, conține nevoia mereu continuă de noi legi. Pentru dobândirea și aprobarea drepturilor de proprietate

în societatea civilă este necesar să se recurgă la anumite forme externe, prin intermediul! Care primul' numai

ființa imediată și abstractă a dreptului meu individual, în raport cu proprietatea, capătă sens și ființă în voința universală și conștiința universală cu adevărat existente. Proprietatea în societatea civilă se bazează în cea mai mare parte pe contract, care este însoțit de anumite forme, ferm și precis definite. Doar prin astfel de forme voința persoanelor atinge obiectivitatea, este protejată și întărită într-un mod ferm. În cazul încălcării drepturilor prevăzute de lege, refacerea acestora la puterea anterioară revine autorității publice, care le reface prin acțiune în justiție, fără urmărirea simțului subiectiv al intereselor private. Judecata trebuie considerată în egală măsură o îndatorire ca și un drept al puterii publice, care nu se bazează deloc pe arbitrariul indivizibilului. Urmărirea unei infracțiuni de către indivizi înșiși sub formă de răzbunare nu are forma unui drept, adică este nedreaptă în realitate. Urmărirea unei infracțiuni prin intermediul unei instanțe încetează să mai fie subiectivă și accidentală, doar mită și este o adevărată împăcare a legii cu ea însăși în pedeapsă. Fiecare membru al societății civile are dreptul de a cere cooperarea instanței în treburile sale; pe de altă parte, are îndatorirea să se prezinte la instanță la cererea sa. Justițiabilii trebuie să explice cauza judecătorului și să prezinte dovezi legale clare, pe baza cărora instanța hotărăște cauza în favoarea părții drepte. Procedurile judiciare trebuie să fie publice. Publicitatea procedurilor judiciare rezultă din încrederea cetăţenilor în drept, care este scopul instanţei; mai mult, cetăţenii sunt convinşi că cauza este într-adevăr decisă în baza legii, care este interesul nu numai al justiţiabililor, ci al tuturor celorlalţi. Într-o sentință judecătorească, ca aplicare a legii la o singură cauză, se disting două laturi: în primul rând, definirea proprietății cauzei în singularitatea sa imediată și studiul tuturor împrejurărilor care l-au însoțit; în al doilea rând, însumarea cauzei legii iodului, restabilirea dreptului în cauzele litigioase asupra proprietății și obligațiilor, sau, în cauzele penale, pedepsele pentru infracțiuni1).

”) Ibid. 209-228 USD.

Instanța, având ca scop dreptul, ca general, nu se preocupă de cazul special al persoanelor fizice, a lăsat-o la voia întâmplării. Dar binele deosebit al individului este esenţial în sistemul de satisfacere a nevoilor; prin urmare, fiecare membru al societății civile are dreptul de a cere ca binele său special să fie promovat, să fie protejat de diverse tipuri de pericole etc. Acest lucru este satisfăcut de poliție și de societățile moșiilor. Astfel, realizarea unității particularității universale și subiective în întregul ei este subiectul poliției și, într-o formă mai restrânsă, dar concretă, al societății moșiilor1).

§ 221.

Poliția și patrimoniul social. 1) Poliția, în calitate de gardian al puterii universalului, protejează bunăstarea cetățenilor și protejează siguranța lor și a bunurilor acestora, prevenind și suprimând cazul acțiunilor ostile la care o persoană este expusă în societate, atât din forțele naturii și din arbitrariul oamenilor. În cercul unor astfel de accidente, este imposibil să se tragă cu precizie o linie între dăunătoare și inofensive, suspecte și nesuspecte etc. circumstanțe imediate pentru determinarea unor astfel de limite. Pe de altă parte, poliția trebuie să contribuie la indivizibilul în atingerea scopurilor lor individuale; trebuie să ofere mijloacele pentru dezvoltarea şi perfecţionarea atât a celor industriale, cât şi a celor mentale. În acest sens, stabilește o ordine fermă pe care cetățenii trebuie să o urmeze în satisfacerea nevoilor lor și ia măsurile generale necesare în acest sens. Astfel, în cifra de afaceri industrială, interesele private, beneficiile producătorilor și consumatorilor, pot intra în conflict; a desființa un astfel de conflict, a aduce interesele private în echilibru, este treaba puterii publice – a poliției, care în general trebuie să aibă grijă de instituțiile general utile. În plus, cele nu ieftine sunt supuse, din punct de vedere subiectiv, aleatorii, care sunt determinate de capacitatea, sănătatea, capitalul lor.

!) Ibid. Secțiunea 229

talom etc. În acest sens, autoritatea publică din societatea civilă, care are caracterul unei familii universale, are datoria și dreptul imediat de a supraveghea și de a ajuta la creșterea copiilor, protejându-i de arbitrariul părinților lor și purtând în minte că copiii prin educație au devenit membri capabili ai societății; o astfel de supraveghere este și mai necesară atunci când copiii sunt crescuți nu de proprii părinți, ci de alții. La fel, ea are datoria și dreptul de a-i lua în custodie pe cei care, prin extravaganța lor, amenință atât propria bunăstare, cât și bunăstarea familiei. Asemenea arbitrarului, multe împrejurări accidentale îl pot scufunda pe indivizibil într-o stare de sărăcie și sărăcie, o stare în care cetățeanul nu are mijloacele pentru a satisface nici măcar cele mai necesare necesități ale vieții și care îl privează de toate avantajele asociate stare socială. Și aici puterea publică ține locul familiei, atât în raport cu insuficiența imediată a săracilor, cât și în raport cu toate consecințele dăunătoare ale unei asemenea stări – lenevia, lenea și alte vicii care deosebesc grămada din sensul strict al cuvântului. De asemenea, deschide un loc pentru o mare de alte activități ale persoanelor private, de exemplu, în a da pomană etc.; dar întrucât caritatea privată depinde de accidentul arbitrarului, autoritatea publică încearcă să facă de prisos o astfel de asistență privată, amenajând instituții publice care să ajute săracii, bolnavii etc. În cele din urmă, membrii moșiilor civile formează între ei societăți sau corporații, unde fiecare cetatean, gasindu-si asigurarea fericirii, isi paraseste interesele speciale si actioneaza cu constiinta deja in scopul generalului. 2) Societăţi de moşii. Statul

industrial, ocupând mijlocul dintre statul agricol și cel general, și fiind îndreptat esențial spre particular, are nevoie preponderent de moșii sociale. Societățile de moșii, aflate sub supravegherea opiniei publice, au dreptul de a se îngriji de propriile interese, precum: să accepte ca membri oameni capabili și demni, să-i ferească de accidente și pericole deosebite, să le dea educația necesară. , și în general să fie pentru ei în a doua familie acționând cu conștiință pentru scopurile comune ale clasei sale. După familia societăților * moșiile sunt în civil

Societatea daneză este a doua rădăcină morală a statului. În familie, momentele de particularitate subiectivă și universalitate obiectivă sunt în unitate substanțială; în societățile de moșii, aceste momente, separate în societatea civilă, sunt legate în cel mai strâns, intern, astfel încât în această legătură există și se realizează ca drept un bun deosebit. În acest fel, societățile moșiale comunică cetățeanului o nouă forță morală, arătându-i simțul demnității și insuflându-i în el să prețuiască onoarea moșiei sale.

Adevărul acestor scopuri comparativ universale, fiind mai limitate și mai finite, constă în scopul universal necondiționat și realitatea lui absolută în stat. Sfera societăţii civile va fi astfel transferată statului1 2).

c) statul.

Secțiunea 222

Statul este realitatea ideii morale, ideea de bine, care a ajuns la conștiința de sine. Este realizarea conștientă a spiritului în lumea obiectivă, realitatea voinței substanțiale, absolut rațională, al cărei scop absolut este realitatea libertății. Statul este așadar un scop absolut al lui însuși, unde libertatea își atinge cel mai înalt drept. În acest ultim scop se află dreptul suprem în raport cu individul, a cărui îndatorire supremă este de a fi membru al statului. Statul nu trebuie confundat cu societatea civilă, care prin denumirea sa are securitatea și protecția proprietății și libertății personale, și unde interesul indivizilor constituie ultimul scop pentru care sunt uniți; a fi membru al unei astfel de societăţi este deci ceva arbitrar, întâmplător. Dimpotrivă, statul, ca spirit obiectiv, are o cu totul altă relație cu indivizibilul, care dobândește aici obiectivitate, adevăr și semnificație morală doar ca membri ai statului. Raţiunea în general, considerată abstract, constă

1) Ibid. §280-255.

2) Ibid. Secțiunea 256.

în unitatea universalității și individualității, și aici — concret, în termeni de conținut — în unitatea libertății obiective, adică libertatea substanțială universală, și libertatea subiectivă, ca voință care luptă pentru propriile sale scopuri individuale, speciale. Această idee este ființa absolut eternă și necesară a spiritului.

Ideea de stat include: a) realitatea imediată este statul individual, dezvoltându-se în sine ca organism de guvernare — drept intern al statului; b) fiind un ansamblu individual deosebit, intră în raport cu alte state - drept extern de stat; c) în sfârșit, ideea de stat este o idee universală și absolută în raport cu stările individuale, un spirit care se dezvăluie și se realizează în procesul dezvoltării istorice mondiale1).

a) Dreptul intern al statului.

§ 223.

Statul este realitatea libertății concrete, care constă în unicitatea conștientă a individualității personale și a intereselor sale speciale cu interesul universalului, astfel încât cel dintâi, dezvoltându-se complet și independent, recunoaște universalul ca propriul spirit substanțial și acționează. pentru ea ca și pentru scopul ei final. Acest principiu constituie o trăsătură esențială a noilor state, unde principiului subiectivității, particularității personale, i se dă o dezvoltare deplină și independentă în unitate substanțială cu universalul, astfel încât interesele familiei și ale societății civile, dezvoltându-se în mod independent, sunt concentrate în statul. Numai prin faptul că ambele momente își primesc din plin forța, starea este o valoare cu adevărat organică. Aici, obligativitatea mea, în raport cu cealaltă substanță, presupune, împreună, existența libertății mele speciale, adică în stat, datoria și dreptul sunt într-una și aceeași relație strâns legate între ele, în care se află combinația. puterea internă a statelor. Potrivit ideii, momentul particularității este la fel de esențial ca și momentul universalității.

!) Ibid. §257-259.

știri; individul, în îndeplinirea îndatoririlor sale față de stat, trebuie să-și găsească și propriul interes, astfel încât interesul generalului să devină împreună cu interesul său particular. Astfel, statul este singura condiție pentru atingerea unor scopuri speciale și bunăstarea indivizilor. Statul, ca spirit, ca putere a raționalului în necesar, se dezvăluie în instituțiile sale, care formează structura statală, adică raționalitatea dezvoltată și realizată, și constituie temelia solidă a statului și a libertății publice. Compoziția internă a organismului de stat, ca dezvoltare a ideii în diferitele sale momente, reprezintă diverse aspecte, adică diverse autorități, care formează structura politică a statului.

Structura politică a statului este, în primul rând, organizarea statului și procesul vieții sale organice în raport cu sine, cu

componența sa internă - puterea civilă; în al doilea rând, organizarea ei ca un întreg individual, care este în raport cu alte state, puterea militară, care constituie o anumită latură a statului în sine. Regula principală în legătură cu aceste două părți este că ambele puteri ar trebui să fie într-un echilibru adecvat, astfel încât să formeze un întreg individual.

I. Structura politică a statului, întoarsă spre sine, cuprinde trei laturi substanţiale sau trei puteri: puterea legislativă, care determină şi stabileşte universalul; puterea guvernamentală, aducând sfere speciale și cazuri individuale sub universal; în cele din urmă, puterea supremă de stat, cum să depună ultima permisiune și afirmație, în care ambele puteri anterioare sunt aduse la unitatea individuală și care formează deci vârful și începutul întregului întreg organic.

Structura de stat a oricărui popor în general depinde de gradul și modul de dezvoltare a conștiinței sale de sine, în care se află libertatea sa subiectivă și, cu aceasta, de realitatea structurii în sine. Prin urmare, fiecare națiune are acea structură statală, care este mai potrivită cu spiritul său, cu gradul de dezvoltare al conștiinței sale a raționalului. După aceasta, cu greu se poate întreba ce formă de guvernare este mai bună.

a) puterea supremă a statului. Ea pune într-un seif

trei momente: momentul universalității structurii și legilor statului, momentul consultării, ca raport al particularului cu universalul, și momentul rezoluției și aprobării finale, ca autodeterminare absolută, în care toate celelalte este concentrat și primește realitatea; ultimul moment este începutul distinctiv al puterii supreme de stat. Poziția principală a structurii politice a statului, ca politică, înzestrată cu viață, constă în unitatea substanțială a momentelor sale, în care autoritățile și organele speciale ale sale, nici în propriile lor, nici într-un val aparte. a indivizilor de duritate și independență, găsesc mai multe după întemeierea lor - care formează independența sau autocrația statului (Souverainelät). Dar adevărul subiectivității abstracte și personalității în general constă într-o singură persoană concretă, reală. Personalitatea statului este deci concentrată și realizată într-o singură persoană, monarhul. Prin urmare, momentul absolut definitiv al întregului organism, ca judecată finală a voinței, nu este individualitatea în general, ci un singur individ, monarhul. Personalitatea așa-zisei persoane morale, oricât de concretă ar fi ea în sine, este totuși doar o personalitate abstractă care nu a ajuns la adevărul existenței sale; starea este acel întreg în care momentele conceptului ajung la deplina lor realitate și adevăr. Demnitatea monarhului, ca persoană unică, în conceptul căreia se află momentul naturalității, nu depinde de arbitraritatea persoanelor, ci este determinată în mod natural - ca urmare a nașterii. Aceste două momente în unitatea lor inseparabilă, care exprimă ideea de independență față de orice putere umană și arbitrar, constituie măreția monarhului

(Majeslat). Din autocrația monarhului urmează dreptul de grațiere, ca un fel special de permisiunea cea mai înaltă în raport cu criminalii. Puterea monarhului, ca putere a celei mai înalte rezoluții, nu este supusă nicio responsabilitate în afacerile guvernamentale. Al doilea moment, care constă în puterea supremă a statului, este momentul specialului și al subordonării acestuia față de universal. Aceasta este esența celor mai înalte locuri de consiliu și a persoanelor implicate în treburile publice și supunerea lor la permisiunea monarhului. Alegerea și înlăturarea unor astfel de persoane depinde de arbitrariul nelimitat al monarhului. Al treilea moment al puterii supreme de stat se referă la absolut universal, care în

atitudine subiectivă. Este menționat în conștiința monarhului, dar obiectiv, în întregul organism de stat și în legile și regulamentele sale, care constituie și o garanție obiectivă în raport cu puterea supremă a statului.

b) puterea guvernamentală. Esența puterii guvernamentale în general constă în aducerea diferitelor cazuri de viață publică sub universal, adică sub lege. Cuprinde puterile judiciare și de poliție, care, având o legătură directă cu specialul societății civile, o unesc cu generalul, dau putere și semnificație interesului general. Organele de activitate ale puterii guvernamentale sunt cele mai înalte locuri consultative ale guvernului și funcționarii care se dedică serviciului public. În afacerile administrației este necesară și o diviziune a muncii, repartizarea ocupațiilor între diferitele ramuri ale administrației. Organizarea locurilor guvernamentale presupune o sarcină dificilă, care constă atât în observarea gradației acestor locuri și a centralizării lor, cât și în asigurarea faptului că amenajarea localului este în concordanță cu subiectul ocupării acestuia. Indivizibil, exercitarea anumitor funcții publice, în calitate de funcționari, nu se află într-o legătură directă firească cu astfel de funcții; prin urmare falsitățile de stat nu pot fi comunicate prin naștere; dimpotrivă, acestea trebuie comunicate pe baza capacităţii dovedite a indivizibililor. Dreptul de a autoriza administrarea unei anumite funcții aparține puterii supreme de stat, ca putere a celei mai înalte îngăduințe și încuviințări. În îndeplinirea atribuțiilor în serviciul public, un funcționar dobândește în același timp anumite drepturi care îi asigură interesele speciale. Astfel, interesul general este legat de interesul special, care este forța internă a statului. Funcționarii formează partea principală a statului mediu, în care se concentrează educația și conștiința juridică a întregii mase populare.

C) Puterea legislativă. Legiuitorul are ca obiect promulgarea si abrogarea legilor, ca reguli generale pentru actiunea externa a persoanelor din stat. Subiectul sau conținutul elaborării statutului în raport cu indivizibilul este determinat în cel mai important mod de nevoile și cerințele cetățeniei. Cu unul

Pe de altă parte, determină drepturile private ale cetățenilor în general, drepturile comunităților și corporațiilor și, în final, are în vedere reglementările generale privind întregul organism al statului; pe de altă parte, determină obligaţiile cetăţenilor în raport cu statul. Obligațiile cetățenilor față de stat pot fi îndeplinite mai bine și mai corect prin intermediul banilor, ca reprezentant general al valorii tuturor lucrurilor și lucrărilor sau serviciilor speciale. Puterea legislativă constă în principal din două monenţe: monarhică, ca moment al celei mai înalte aprobări, şi deliberativă, asumând o cunoaştere temeinică şi multilaterală. În cele din urmă, persoane din diferite state sunt adăugate la componența locurilor guvernamentale deliberative prin alegerea și puterea moșiilor lor. Statele formează un organism de mediere între guvern și popor. Astfel, statele, ținând cont atât de interesele statului și ale guvernului, cât și de interesele indivizilor, sunt mijlocul dintre două extreme sau o legătură de reconciliere între puterea supremă de stat și popor, care, în dezvoltarea extremă a arbitrarului , acţionează ca o masă distructivă în raport cu organismul de stat .

II) Statul, ca individ și, în persoana primatului, ca individ real, direct, se află în relații externe cu alte state, dintre care fiecare este independentă în raport cu celelalte. Pentru a păstra o astfel de individualitate substanțială, independență și autocrație a statului, persoanele individuale își sacrifică proprietatea și viața, ceea ce constituie o datorie universală și substanțială. Protecția statului, în cazul unor pericole externe care îl amenință din partea altor state, este dedicată în principal clasei războinicilor. Într-o asemenea pregătire pentru sacrificiu de sine pentru independența statului stă adevăratul curaj al popoarelor educate. Nu curajul personal, ci uniunea unanimă și acțiunea în general, este principalul lucru aici. Relațiile externe ale unui stat cu altele sunt incluse în cercul de activitate al puterii supreme de stat, ca reprezentant al subiectivității individuale a statului; prin urmare, ea singură are dreptul de a comanda forța armată, de a negocia, prin intermediul

nikov, cu alte state, declară război, încheie pace etc.1).

b) Dreptul extern al statului.

§ 224.

Dreptul extern al statului decurge din relațiile externe ale statelor independente. Statele se recunosc reciproc ca independente la discreția și voința lor și se atrage atenția asupra stării interne a statului, asupra structurii acestuia etc. Recunoașterea independenței unui stat de către altul necesită o garanție, care constă în reciprocitatea unei astfel de recunoașteri. . Determinarea relațiilor reciproce ale unui stat cu altul se bazează pe arbitrariul lor reciproc independent și are, în general, forma unor contracte. Principala dispoziție a dreptului național, spre deosebire de conținutul special al tratatelor

pozitive, este aceea că tratatele pe care se întemeiază obligația statelor în relațiile lor reciproce trebuie păstrate și executate.Dar întrucât independența statelor constituie baza principală în relațiile lor reciproce, ei se află într-o stare de natură unul față de celălalt, iar valabilitatea drepturilor lor se termină în voința lor specială. Prin urmare, disputele și neînțelegerile dintre state se rezolvă numai prin intermediul războiului. Binecuvântarea fiecărui stat, ca persoană independentă sau voință specială, este cel mai înalt cod după care statele sunt ghidate în relațiile lor reciproce. Statele, recunoscându-se ca indivizi reciproc independente, nu au în vedere ruptura finală chiar în timpul războiului, ci rămân în legătură și încearcă să păstreze posibilitatea restabilirii păcii; deci, în timpul războiului, se păstrează respectul faţă de trimişi, faţă de viaţa paşnică familială şi privată a persoanelor etc.. Cu toate acestea, atitudinea şi comportamentul reciproc al statelor în timpul războiului se bazează în principal pe moravurile popoarelor în război. Fiecare stat, dezvoltându-se treptat, are propria sa istorie. Dar, fiind limitată de spirit, de spiritul unor oameni cunoscuți, nu mătură

1) Ibid. §260-329.

încă independență completă și trece pe tărâmul istoriei lumii1)

c) Dezvoltarea istoriei lumii.

Secțiunea 225

Existența spiritului universal se realizează în istoria lumii în toată întinderea ființei sale interioare și exterioare. Istoria lumii este un spectacol realizat al procesului de dezvoltare divină, în care spiritul lumii dezvăluie bogăția infinită a contrariilor săi și pronunță judecata universală. Dar istoria lumii nu este doar o judecată a puterii spiritului lumii asupra formelor limitate ale existenței sale, popoare individuale, ca o necesitate abstractă și nerezonabilă a sorții oarbe; dimpotrivă, este dezvoltarea necesară a momentelor rațiunii, conștiința și libertatea ei de sine, deschiderea și realizarea spiritului universal, care în sine este rațiune. Istoria spiritului este istoria activității sale, căci este doar ceea ce produce; activitatea sa constă în faptul că se face pe sine și, mai mult, ca spirit, obiectul conștiinței sale, se dizolvă înaintea lui însuși și în acest fel se înțelege pe sine. În această activitate de autocunoaștere constau ființa și viața ei. După ce a înțeles pe deplin imaginea reală a ființei sale, el trece în același timp la o treaptă mai înaltă și, mergând mai departe în acest fel, ajunge la deplina conștiință de sine. În această activitate a spiritului universal, popoarele, statele și persoanele indivizibile apar fiecare cu propriul lor început special, hotărât; acţionând pentru propriile lor scopuri speciale, ele servesc în acelaşi timp ca instrumente inconştiente pentru o astfel de activitate interioară, în care aceste imagini dispar, în timp ce spiritul pregăteşte şi realizează pentru el însuşi trecerea la o treaptă superioară. Întrucât în istorie spiritul se dezvăluie sub forma realității naturale imediate, etapele dezvoltării lui sunt prezise sub

forma unor începuturi naturale imediate, existând într-o multitudine unul în afara celuilalt, astfel încât doar unul dintre ele aparține unui popor. - geografic şi antropologic existenţa oamenilor. Ta-

») II'i. § 330 - 340.

care oameni din epoca lor sunt dominanti în istoria lumii. Împotriva unui asemenea drept necondiționat de a fi reprezentant al stadiului actual de dezvoltare a spiritului mondial, spiritele altor popoare nu au morală și, asemenea spiritelor ale căror epoci au trecut, nu mai au nicio semnificație în istoria lumii. Un popor aflat la începutul existenței sale nu este încă un stat; trecerea ei la statul de stat constituie realizarea formală în el a ideii în general. Fără o astfel de formă, ea, ca substanță morală, nu are obiectivitate și existență universală sau semnificație reală pentru sine și pentru alții, motiv pentru care nu este recunoscută de alte popoare.

Spiritul lumii, încercând în dezvoltarea sa istorică mondială să se elibereze de forma imediată naturală și să ajungă la el însuși, trece prin patru perioade ale eliberării sale, care corespund celor patru puteri istorice mondiale:

1. În chiar prima sa revelație, imediată, spiritul universal apare sub forma unui spirit substanțial, în care ființele individuale sunt complet cufundate, fiind identice cu acesta. Această perioadă corespunde lumilor răsăritene, ca lume întâi, reprezentând o contemplare inseparabilă, substanțială a universului, pentru care instituțiile și legislația statului constituie împreună religia. Înainte de măreția acestui întreg, personalitatea individuală dispare cu toate drepturile sale.

2. Al doilea început este începutul cunoașterii acestui spirit substanțial, distincția dintre universal și particular, care, totuși, sunt încă aici în unitate, în armonie unul cu celălalt, astfel încât spiritul substanțial servește ca un feeric. conţinut pentru indivizibil, care, la rândul lor, reprezintă o formă vie pentru acest conţinut. Acest început corespunde lumii grecești, care are ca bază unitatea substanțială a finitului și a infinitului; dar acest fundament este încă misterios, existând în amintiri întunecate și imagini ale tradiției; limpezindu-se din ce in ce mai mult, apare in sfarsit sub forma frumusetii si a moralitatii libere si clare. Aici se manifestă deja începutul individualității personale, dar încă în unitatea sa ideală.

3. În a treia perioadă, are loc o separare a specialului de

a universalului, adâncirea individualității cunoașterii în sine la o universalitate abstractă și deci la o opoziție infinită față de

raportul cu lumea obiectivă lăsată de spirit. Această perioadă corespunde lumii romane, în care are loc dizolvarea definitivă a vieții morale în extremele sale – conștiința de sine personală și universalitatea abstractă. O astfel de ruptură atrage după sine distrugerea întregului, care se termină cu nenorocirea universală și moartea vieții morale.

4. În a patra perioadă, spiritul se străduiește să-și atingă adevărul în sine, să-i dea o existență exterioară și, astfel, să se împace cu lumea obiectivă, reală, pe care o aranjează după întreaga idee, ca lume a realitate legală. Această perioadă corespunde lumii germane, în care spiritul găsește în sine începutul unității naturii divine și umană, începutul reconcilierii adevărului obiectiv și libertății cu conștiința de sine și subiectivitatea – care este lăsată în seama popoarelor germane. a realiza.

§ 226.

Așa este dezvoltarea ideii de drept în sistemul lui Hegel! Începutul direcției speculative își atinge deplina dezvoltare aici. Primul lucru care atrage atenția asupra lui în sistemul lui Hegel este obiectivitatea și universalitatea concepției sale asupra principalelor instituții ale dreptului. După Kant și Fichte, izvorul dreptului și al instituțiilor sociale se află în voința individuală, în libertatea subiectivă; după Hegel, indivizibilii sunt doar organele minții superioare, care servește drept sursă a tot ceea ce există în societate. O astfel de concepție, pe care o observăm deja la Schelling, a fost dezvoltată de Hegel cu o mare pricepere dialectică. În general, avantajele și meritele care se atribuie sistemului lui Schelling sunt și mai mult meritele intrinseci ale sistemului hegelian de drept natural, în care, de altfel, toate părțile marelui edificiu de drept sunt dispuse cu o armonie uimitoare. Și aici este distrusă diviziunea dintre drept și morală, care a dominat fostele sisteme de drept natural, și ambele părți sunt combinate într-un întreg armonios. În sfârșit, împărțirea între stat

!) Ibid. § 341-358.

nym drept și politică, iar filosofia dreptului a indicat un loc în întregul sistem al cunoașterii umane. Dar sistemul lui Hegel, în ciuda armoniei și rotunjimii sale, conține multe neajunsuri și erori care decurg din fundamentele sale false. Hegel amestecă pe nedrept gândirea cu ființa. Obiectivitatea sistemului său de drept natural, care îl face diferit de vechile sisteme subiective, este doar aparentă; căci poziția raționalismului obiectiv, că raționalul se realizează pe sine și că știința concepe această realizare ca fiind necesară, este o poziție arbitrară, lipsită de un fundament solid și nejustificată de sistemul hegelian însuși. Metoda dialectică de mișcare și dezvoltare a ideii absolute, extrasă din învățăturile lui Fichte despre poziție, opoziție și sinteză, și realizată prin sistemul de drept natural al lui Hegel, corespunde adesea realității, dar adesea nu, motiv pentru care duce la mari inconsecvente. La fel de neîntemeiată și nedreaptă este propoziția

care prevalează în legea naturală a lui Hegel, conform căreia o stabilire cere întotdeauna existența opusului său, iar aceste opuse, în cele din urmă, în rugăciunea a treia sunt rezolvate în cea mai înaltă unitate-sve, astfel încât o astfel de unitate este deja în contrarii. Definirea contrariilor, care sunt neapărat legate între ele1) și derivarea unității din aceasta, ni se par a fi foarte arbitrare în sistemul lui Hegel. Hegel îi reproșează lui Kant faptul că din legea sa pur formală se pot deduce cu egală forță atât comuniunea proprietății, cât și proprietatea privată; dar un asemenea reproș se aplică și mai mult mișcării formale a sistemului hegelian. De ce, de exemplu, momentul dialectic al dreptului, dar Hegeia, este greșit și o crimă, și nu dreptul altei persoane; între timp, ca moment dialectic al familiei, statele formează, după Hegel, alte familii, alte stări? Dimpotrivă, conform metodei dialectice a lui Hegel, momentul dialectic al statului, care conține opusul său, este un non-stat, adică o societate nestabilită, de exemplu, o bandă.

') Deci nair, pentru existența moralului este necesară existența imoralului, ca opusul celui dintâi.

tâlhari. Momentul speculativ pentru stat și bandă, care conține unitatea și adevărul ambelor, este reprezentat de starea prădătorilor, la fel cum pedeapsa, după Hegel, constituie unitatea și adevărul legii și crimei. Astfel, arbitrariul domină în legea naturală a lui Hegel chiar mai mult decât în sistemele anterioare de drept natural. Fiecare instituție, conform dialecticii lui Hegel, are ființă și semnificație ca rezultat al propriului conținut, dar ca urmare a relației sale unilaterale, externe, schematice cu o altă instituție. Metoda diatectică a lui Hegel, după cum observă pe bună dreptate Kahle (Die Speculative Staatslehre odei Philos, d. Rechts, v. Kahle, p. 114), nu este altceva decât media proporției ilnoe sau, și mai precis, ca identitate a Arta lui Protagoras, care este toată arătată adevărată, și Gorgias, care a arătat totul fals, metoda de a afirma sau de a nega totul după discreția și dorința sa arbitrară, păstrând în același timp un aspect științific. Definiția, într-adevăr, a conceptului lui Hegel de drept este incompatibilă cu conceptul său de personalitate. Dreptul, după Hegel, este în general ființa liberului arbitru, este libertatea realizată (la fel este și cu Fichte). Dar cum se realizează libertatea pentru cei care nu au o personalitate adevărată, independentă, ci sunt doar organe ale rațiunii superioare, doar momente ale dezvoltării absolutului? În special, doctrina lui Hegel despre proprietate, familie, stat și organizarea acestuia ne prezintă concepte obișnuite și cunoscute, exprimate în limbajul filosofic cel mai obscur și de neînțeles. În doctrina statului, Hegel se întoarce în lumea antică păgână, unde totul a fost absorbit de stat. Panteismul lui Hegel aici se transformă în panteism politic. Natura lumii fenomenelor este pură inexistență. Doar absolutul este singurul real; dar lucrurile finite nu au realitate. O persoană independentă, după Hegel, nu există. Ceea ce el numește personalitate este o „personalitate extrem de abstractă”. După învățătura lui, nu este liber de către nimeni, ci prin legea

gândirii; nu omul acţionează, dar legea este fără deosebire; nu omul este cel care cunoaște obiectele, ci obiectele înseși sunt conștiente de ele însele și așa mai departe. Toate fenomenele naturii și istoriei sunt pur și simplu momente de dispariție fără corp, în diereza eternă a absolutului. Nu există o ființă reală, există doar

eternul proces al gândirii! Iată culmea finală atinsă de filosofia speculativă!

Secțiunea 227

Hegel a fondat o școală care și-a apărat sistemul filozofic împotriva adepților lui Kant, Schelling și a școlii istorice a juriștilor germani. Legea naturală a lui Hegel a fost aspru criticată. În special, l-au atacat: Hugo1), Link2}, Stahl3), Kale1), Leader5) ş.a. Alţii, dimpotrivă, au scris în spiritul filosofiei hegeliene, ca de exemplu. Hans6), Michele7), Göschel8).

*) Vezi Gottitiger Aozcigeii, 1811. Stiick 61, cip. 601;

transcris în Beilriigcn zor civilistisclien Burlici kenntnisa lui llugn, partea II, p. 464-474.

2) über das NaluiTCoht niiserer Zoit. §22-27.

3) Eseul de mai sus, p. 289 și urm.

4) Op. de mai sus, p. ON; de asemenea lui Darstelhiiig tind Kritik der Gcgeîsclien Ucclitsplñlosophie. Beri. lw45.

5) Citat mai sus, Op., pp. 196-254.

6) Das Erbreehl în Weltsgeschielifliclier Enlwickelmig (or. 1824-1835).

7) Das System dor pini, sophiselien Moral mit Hucksiclit "uf die joridischc Imposition. 1829. El este acum principalul apărător al filozofiei lui Hegel și mai ales al dreptului său natural.

8) Vezi lui Zcr.'treul Bhitlcni ans den Hand-iind lliilfsaten einrs Juristen. (1832-1836). În partea a doua, sub titlul: Thes pins antiqui, găsim eseuri despre sistemul dreptului natural.